HELMUTH PLESSNERS BESTIMMUNG DER IDEE DER PHILOSOPHIE UND DEREN AUSARBEITUNG ALS PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
an der
Philosophischen Fakultät
der
Universität Tübingen

vorgelegt von

RICHARD BREUN
aus
Leopoldshafen (bei Karlsruhe)

1987

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543904_0008

HELMUTH PLESSNERS BESTIMMUNG DER IDEE DER PHILOSOPHIE UND DEREN AUSARBEITUNG ALS PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
an der
Philosophischen Fakultät
der
Universität Tübingen

vorgelegt von

RICHARD BREUN
aus
Leopoldshafen (bei Karlsruhe)

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Helmut Fahrenbach
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Friedrich Kümmel
Dekan: Prof. Dr. Egidius Schmalzriedt
Tag der mündlichen Prüfung: 10. 7. 1987

Gedruckt mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

INHALT

Einleitung 1

I. TEIL: KRITIZISMUS. KRITIK ALS VERFAHREN DER PHILOSOPHIE 10

§ 1. Das Anfangs- oder Prinzipenproblem 12

§ 2. Entscheidbare Situation 16

§ 3. Analogie 18

§ 4. Apriorische Synthesis 19

§ 5. Experiment 22

§ 6. Resultate 25

§ 7. Transzendentale Erörterung 26

§ 8. Das Zufällige gegenüber dem Apriori 33

§ 9. Indirekter Weg 34

§ 10. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen I: Sinnlichkeit und Verstand 35

§ 11. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen II: Verstand und Sinnlichkeit 39

§ 12. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen III: Selbstbegrenzung der Vernunft 40

§ 13. Die Gebietsfrage 41

§ 14. Sinn- und Wertfrage 44

§ 15. Philosophieren lernen 46

§ 16. Offenheit und Unabschließbarkeit 47

§ 17. Freiheit und Würde 49

§ 18. Kritik leistet das System 54

§ 19. Zurückführung 55

§ 20. "Was ist der Mensch?" 56

II. TEIL: KRITISCHER KRITIZISMUS. DIE BESTIMMUNG DER IDEE DER PHILOSOPHIE DURCH SELBSTANWENDUNG DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE 58

1. Die Unterscheidung von Idee und Ideal 58

2. Kants Kritizismus als Urbild aller Kritik der Philosophie 63

3. Synthesis des Urteils (Autonomie) und Synthesis der Synthesis (Freiheit gegenüber der Autonomie) 67

4. Das Gebiets- bzw. Feldproblem der Philosophie. Würde als Symbol ihres Bodens. Das Geschichtlichwerden der Vernunft. 74

III. TEIL: KRITIK DER HISTORISCHEN VERNUNFT. DIE FORTSETZUNG DER REVOLUTION DER DENKART IN DILTHEYS REVOLUTION DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE 84

1. Diltheys Lebensphilosophie als Bindeglied zwischen dem Kritizismus und der Philosophischen Anthropologie 84
2. Die kritische Möglichkeitsfrage hinsichtlich der Geschichte 87
3. Diltheys Antinomien 94
4. Die Zeitlichkeit des Lebens als die Grundlage der Antinomien und der Schlüssel zu ihrer Auflösung 100
5. Das Prinzip der Autonomie nach der Historisierung der Vernunft 104

IV. TEIL: PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ALS FORM KRITISCHER PHILOSOPHIE 112

§ 1. Das Anfangs- oder Prinzipienproblem 119
§ 2. Entscheidbare Situation 122
§ 3. Analogie 127
§ 4. Apriorische Synthesis 131
§ 5. Experiment 135
§ 6. Resultate 139
§ 7. Transzendentale Erörterung 149
§ 8. Das Zufällige gegenüber dem Apriori 159
§ 9. Indirekter Weg 163
§ 10/11. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen I/II: Körper und Geist 165
§ 12. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen III: Selbstbegrenzung der exzentrischen Positionsform 171
§ 13. Die Gebietsfrage 183
§ 14. Sinn- und Wertfrage 187
§ 15. Philosophieren lernen 188
§ 16. Offenheit und Unabschließbarkeit 190
§ 17. Freiheit und Würde 192
§ 18. Kritik leistet das System 207
§ 19. Zurückführung 213
§ 20. Was ist der Mensch? 215

V. TEIL: DIE PHILOSOPHIEIDEE DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE 221
1. Exzentrizität als Boden und Medium der Philosophie 221
2. Der Mangel einer Bestimmung des Standorts der Philosophie im System der Konkordanzen von Bewußtsein und Haltung 225
3. Die Einheit der Person und die sensomotorische Einheit der Sinne 228
4. Mitwelt und Menschlichkeit. Die Bestimmung des Standorts und der Aufgabe der Philosophie 239

LITERATURVERZEICHNIS 248

Einleitung

Im Titel der vorliegenden Arbeit wird von der Idee der Philosophie gesprochen. Man könnte stattdessen auch die Worte 'Sinn', 'Bedeutung' oder gar 'Zweck' erwarten sowie und nicht zuletzt 'Wesen' (nicht zufällig stellt Dilthey diese Begriffe als Kategorien in einer Kapitelüberschrift der nachgelassenen Abhandlung über 'Leben und Erkennen' - in Band 19 der Gesammelten Schriften abgedruckt - zusammen).

Was aber Plessner selbst zunächst von der Idee sprechen läßt - später benutzt er auch 'Wesen' -, ist sein Ausgangspunkt bei Kants Kritizismus, in welchem der Begriff der Idee eine wohlbegründete Rolle spielt, einerseits in bezug auf die mögliche Erfahrung, andererseits in bezug auf das Ideal, von dem die Idee zu unterscheiden ist: dem Ideal kann man sich bloß annähern, während die Idee prinzipiell vollständig auszuführen ist. (Diese Unterscheidung wird von Bedeutung sein für Plessners Bestimmung der Philosophieidee.) Unabhängig vom schillernden Bedeutungsgehalt des Wortes Idee kann mit Recht behauptet werden, daß jeder Abhandlung eine bestimmte Idee zugrundeliegt, die auszuführen mit dem Abfassen des Textes beabsichtigt wird. Daß dies immer nur mehr oder weniger, niemals aber in vollkommener Weise geschieht, liegt nicht an der Idee - denn in dieser liegt selber die Regel zu ihrer Ausführung -, sondern an der Wirklichkeit der Darstellung, die zwar ein Ideal in sich enthält, dem anzunähern sie sich bemüht, das zu erreichen ihr aber, aus welchen Gründen auch immer, nicht gelingt[1].

Diese Spannung läßt der Gebrauch des Wortes 'Idee' im Unterschied zu den anderen Worten anklingen. Wenn also Plessner die Philosophieidee bestimmt, ist damit unmittelbar eine Ausführung verknüpft, die in noch näher zu bestimmender, kritischer Weise mit dem Ideal verbunden bleibt.

In ähnlicher Weise liegt auch der vorliegenden Arbeit eine Idee zugrunde, die nach ihrer Ausführung verlangt. Sie besteht, wie im Titel angezeigt, in dem Zusammenhang zwischen Philosophieidee und Philosophischer Anthropologie. Dieser Zusammenhang ist von Plessner nicht expliziert worden, drängt sich aber bei näherem Zusehen auf aus verschiedenen Gründen, die sich aus den Darlegungen ergeben werden. Da er den Gang und Aufbau der Darstellung bestimmt, ist vorderhand kurz und noch unzureichend zu erläutern, welches die Hauptlinie ist, die, gemäß des von Plessner bevorzugten kritischen Verfahrens, in sich zurückführt.

Die philosophisch-anthropologischen Schriften Plessners können gelesen werden

---

[1] Die Gründe werden sich aus der exzentrischen Struktur des Menschen ergeben.

als Ausführung der durch die Kritik des Kritizismus gewonnenen Philosophieidee. Die Überwindung der kritizistischen Transzendentalphilosophie durch deren Selbstanwendung unter dem leitenden Gesichtspunkt der Selbstbestimmung der Philosophie legt deren Bindung an die Idee der Würde frei. Zugleich bedeutet dies die Einsicht in die Grenze jeder philosophischen Systematik und Begrifflichkeit. Damit wird der lebensphilosophisch-hermeneutische Ansatz ins Spiel gebracht, in methodischer Hinsicht verbunden mit dem phänomenologischen. So fragt Plessner nach den Bedingungen der Möglichkeit des Lebens mit Blickrichtung auf das menschliche Leben als dem Ursprung aller Systeme und als jener Einheit, die der in den Wissenschaften vollzogenen cartesianischen Trennung von res cogitans und res extensa vorausliegt. Denn schon die Bestimmung der Philosophieidee diente letztlich wie die anthropologisch-lebensphilosophische Fragestellung dem Versuch, die in der Entgegensetzung von Geistes- und Naturwissenschaften bis hinein in die Philosophie selbst sich auswirkende cartesianische Alternativsetzung zu überwinden.

Die Durchführung der philosophischen Anthropologie unter diesen Aspekten bringt nun eine gewaltige Umwälzung des Zusammenspiels der menschlichen Vermögen, wie es im Kritizismus bestimmt wurde, mit sich. Die anthropologische Strukturbeschreibung führt zu einer neuen Bestimmung der proportionierten Zusammenstimmung der 'Vermögen', zu einem neuen Begriff der Würde. An diese Neufassung ist konsequenterweise auch die Bestimmung der Philosophieidee zu knüpfen. Darin liegt - in einem anderen Sinne, als ihn Karl-Otto Apel vorgeschlagen hat - eine Transformation der Transzendentalphilosophie, die jenen kritizistischen Zusammenhang von Sinnlichkeit (Anschauung), Verstand (Begriff), Vernunft (Idee) und Urteilskraft überführt in den anthropologischen Zusammenhang von Körper-leib und Geist(mit der besonderen Bedeutung der Verschränkung von Körper und Leib) unter Einschluß der Neubestimmung von Würde und Philosophie.

So führt der Weg von der kritischen Überwindung des Kritizismus unter dem Aspekt der Bestimmung der Philosophieidee über die Philosophische Anthropologie zurück zur Bestimmung der Philosophieidee. Ob diese weiterhin kritisch an ein unerreichbares Ideal gebunden bleibt oder ob an dessen Stelle etwas anderes tritt, das das kritische Gegengewicht bildet zur prinzipiellen Vollständigkeit der Ausführung der Idee, muß jetzt dahingestellt bleiben und sich aus dem Gang der Überlegungen ergeben.

Plessner hat den zuletzt genannten Schritt nicht vollzogen, d.h. er hat die Einsichten seiner Philosophischen Anthropologie nicht für eine Neubestimmung der Philosophieidee genutzt, dafür aber Hinweise gegeben in eher beiläufigen Bemerkungen seiner größeren Arbeiten wie auch in Aufsätzen, die sich ausdrücklich dem Philosophieproblem widmen.

Plessner hält es darin mit Kant, dessen Kritizismus sich von anderen Philosophien dadurch abhebt, daß sein eigentümlicher Sinn "gerade darin sich offenbart, nicht so sehr, was er für eine Vorstellung vom Wesen der Philosophie hat, sondern wie er sich mit der Problematik ihres Wesens auseinandersetzt"[2].

Somit besteht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit darin, das Wie dieser Auseinandersetzung nachzuzeichnen und daraus die Schlüsse zu ziehen für den Versuch, Philosophische Anthropologie und Bestimmung der Philosophieidee ins Verhältnis zu setzen.

Das ergibt folgende *Einteilung* :

Der *erste Teil* befaßt sich mit jenen Elementen des Kritizismus, die in Plessners eigener Auseinandersetzung mit Kant als bedeutungsvoll erscheinen und sich unter dem Aspekt der Lebensphilosophie und Anthropologie transformieren lassen.

Der *zweite Teil* befaßt sich mit der Bestimmung der Philosophieidee durch kritischen Kritizismus, indem die kritische Transzendentalphilosophie durch Selbstanwendung im Hinblick auf die Frage nach der Philosophie überwunden wird.

Der *dritte Teil* thematisiert den lebensphilosophischen Ansatz Diltheys, der das unverzichtbare Bindeglied zwischen dem Kritizismus und dessen Transformation in die Philosophische Anthropologie darstellt; das ist zugleich der Gesichtspunkt, unter dem Dilthey zur Erörterung kommt, also unter besonderer Berücksichtigung der Fortschreibung des Kritik-Gedankens in einer Kritik der historischen Vernunft.

Der *vierte Teil* enthält die Transformation der im ersten Teil erarbeiteten Elemente des Kritizismus, wie sie sich aus der Philosophischen Anthropologie Plessners herausdestillieren lassen. Sie kommen unter den gleichen Titeln und in der gleichen Reihenfolge wie im ersten Teil zur Darstellung.

Der *fünfte Teil* schließlich vollzieht den Schritt der Bestimmung der Philosophieidee aus den Einsichten der Philosophischen Anthropologie und erhellt zugleich damit den philosophischen Charakter der Philosophischen Anthropologie.

Noch ein Wort zu *Husserl* : Es hat sich gezeigt, daß es im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen würde, seiner Philosophie ein gesondertes Kapitel zu widmen. Was Plessner letztlich Husserl wie so viele andere von diesem inspirierte Philosophen verdankt, ist die Freilegung des ursprünglichen, unverbildeten, des phänomenologischen Sehens und dessen methodische Einbindung in den philosophischen Gedankengang. Was er aber entschieden ablehnt, ist die Proklamierung der Phänomenologie selbst zur wahren, zur ersten Philosophie. Das hat er insbesondere in der Gegenüberstellung von Kritizismus und Phänomenologie deutlich gemacht. Wo es nötig erscheint, das kritizistische Verfahren vor dem Hintergrund dieser Ge-

[2] Plessner, GS II, S. 331

UNIV. LEIDEN BIBL.

genüberstellung vom phänomenologischen abzuheben und dort, wo phänomenologisch-anschauliche Elemente kritisch-konstruktive ersetzen, ohne dem kritischen Prinzip abzuschwören, werden Erörterungen zu Husserl eingeflochten. Plessner selbst weist ja darauf hin, daß er kritische und phänomenologische Philosophie - zum ersten Mal in der 'Einheit der Sinne' - miteinander verbindet[3], so daß die Phänomenologie insoweit, als der Eigentümlichkeit dieser Verbindung Priorität einzuräumen ist, zur Sprache gebracht werden muß, nicht aber unter Berücksichtigung all der Schwierigkeiten, die die Entwicklung der Phänomenologie durch Husserl selbst und deren vielfältige Deutung durch Schüler und Gegner mit sich bringt. Ohnehin scheint die phänomenologische Philosophie wie kaum eine andere für konträrste Interpretationen, Mißdeutungen und Mißverständnisse geeignet zu sein, wenn man die zeitgenössischen Auseinandersetzungen zwischen Neukantianern und Phänomenologen oder die spätere Fachliteratur betrachtet. Es kann der Klarheit der Darstellung nur schaden, wenn sie in diesen Disput mit eintreten wollte. Deshalb ist an dem Punkt eine Grenze zu ziehen, wo Plessners Verhältnis zur Phänomenologie noch eine Rolle spielt, und wo, auf der anderen Seite, die Phänomenologie eigens mit all den genannten Schwierigkeiten problematisiert werden müßte.

Überblickt man die oben gegebene Einteilung, dann läßt sich sagen, daß der Gedanke der *Kritik* als *Leitfaden* der Untersuchung anzusehen ist.

Interessanterweise haben es Kant, Dilthey und Husserl für nötig erachtet, ausdrücklich von der Bedeutung eines richtig gewählten Leitfadens zu sprechen.

Kant sieht, daß es eines Leitfadens bedarf, um sein Problem der synthetischen Erkenntnis a priori anzugehen: "Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande a priori hinausgehen soll, so ist dieses, ohne einen besonderen und außerhalb diesem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich."[4] Und nach einem Vergleich mit der Mathematik, die einen solchen Leitfaden in der apriorischen Anschauung hat, was für die Metaphysik nicht zutrifft, weil sie es mit Verstandesbegriffen und Vernunftideen zu tun hat, die der reinen Anschauung ermangeln, stellt Kant fest, daß der Leitfaden für diese letztere Art von Erkenntnis "mögliche Erfahrung"[5] ist, über die ich nicht hinausgehen darf , wenn ich gültige Begriffsverbindungen und Grundsätze aufstellen will. Der Leitfaden 'mögliche Erfahrung' begrenzt den Geltungsanspruch synthetisch-apriorischer Erkenntnisse und stellt zugleich deren legitimen Anwendungsbereich dar.

Dilthey fragt nach dem ideellen Aufbau der geistigen Welt, für den er ein Verständnis entwickeln möchte. Auch dieses verstehende Vorgehen bedarf eines Leitfadens, anhand dessen sich jener Aufbau sichtbar machen läßt. Dilthey findet die-

[3] vgl. Plessner in seiner Selbstdarstellung, GS XI, S. 318
[4] KrV, B 810
[5] KrV, B 811

sen "Leitfaden" in dem "Verlauf, in welchem das Wissen von dieser Welt sich entwickelte"[6]. Er kann also dieses in Objektivationen sich manifestierende geschichtliche Wissen an die Hand nehmen, um von ihm aus jenen Aufbau zu enthüllen. Der Leitfaden 'Objektivation' schnürt wie an einer Perlenkette die Anhaltspunkte aneinander, welchen zufolge das Zugrundeliegende, das zunächst verborgen schaffende, sich ausdrückende und offenbar werdende Leben 'rekonstruiert', verstanden werden kann. Also auch hier ist es das Erfahrbare, Anschauliche, was den Leitfaden abgibt für das indirekt Erfaßbare. Hier ist es indirekt vermittelt über den Ausdruck[7], bei Kant ist es die mögliche Erfahrung, auf die sich die Begriffe beziehen lassen müssen, um dadurch indirekt die Grundsätze zu errichten[8].

Husserl widmet sich noch expliziter der Bedeutung des Leitfadens. Im Zuge seiner 'Korrelationsforschung', in der er die Leistungen der transzendentalen Subjektivität für die Konstitution sowohl der Subjektivität selbst als auch der Objektivität transparent machen will mittels der Phänomenologie, in der vom Gegenstand zurückgegangen wird "auf die jeweilige Bewußtseinsweise"[9], spielt dieser Gegenstand, der auf seiten des "cogitatum"[10] steht, die "Rolle des transzendentalen Leitfadens für die Erschließung der typischen Mannigfaltigkeit von cogitationes, die in möglicher Synthesis ihn als denselben vermeinten bewußtseinsmäßig in sich tragen"[11]. Da jedes Bewußtsein intentional ist, d.h. gerichtet auf ein Etwas, kann dieses Etwas als Ausgangspunkt dienen für die Beschreibung der vielen Weisen des bewußtseinsmäßigen Sich-Richtens auf ihn; und wenn dabei auch die noetisch-noematische Struktur je auf beiden Seiten variiert (je nachdem, ob es sich um Erinnerung, Wahrnehmung, Vorstellung usw. handelt), so ergibt gerade die Zusammenstellung dieser Variationen eine "Theorie der transzendentalen Konstitution eines Gegenstandes überhaupt"[12], d.h. ebenso die Theorie der zugrundeliegenden leistenden Subjektivität. Und im ganzen gesehen, bildet die "'Welt der Erfahrung'" den "'Leitfaden für die Totalität des Subjek-

---

[6] Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; GS VII, S. 88

[7] Neuerdings weist O. F. Bollnow in dem Aufsatz 'Dilthey und die Phänomenologie' darauf hin, daß in diesem Punkt ein Einfluß Husserls auf Dilthey zu sehen ist und belegt dies mit einem Satz von Dilthey selbst: "Dieses indirekte Verfahren, das durch Ausdruck hindurchgeht, ist in gewissen Grenzen von Brentano und Husserl angewandt worden." (Dilthey, GS VI, S. 318) Der Aufsatz Bollnows ist abgedruckt in E. W. Orth (Hrsg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg/München 1985; S. 47.

[8] vgl. KrV, B 764f.

[9] Husserl, Cartesianische Meditationen, Hua I, S. 87

[10] ebd.

[11] ebd. ('transzendentalen Leitfadens' im Orig. gesperrt)

[12] ebd., S. 88

tiven, worin sie sich als erfahren 'konstituiert' "[1]. Also finden wir auch bei Husserl in der Erfahrung den Leitfaden vor für seine Erschließung der absoluten transzendentalen, diese Erfahrung und die Welt sowie sich selbst konstituierenden Subjektivität. Von den großen Unterschieden gerade zu Kants Fassung des Apriori und der Anschauung kann hier einmal, wo es lediglich um die Funktion des Leitfadens geht, abgesehen werden.

Die drei Philosophen binden mit dem Leitfaden das Bedingte an die Bedingung, die Erfahrung, das Aposteriorische, die Objektivation, das Konstituierte an das Apriorische, das sich Ausdrückende, das Konstituierende und umgekehrt, um so der Gefahr zu entgehen, eine denkerisch zwar mögliche Begriffsstruktur zu entwickeln, die aber keine Anschauung, keine Bedeutung und keine Erfüllung finden kann.

Der Leitfaden ist in seiner Funktion nur vor dem Hintergrund der *Fragestellung* zu verstehen. Fällt die Wahl Kants auf die naturwissenschaftliche Erfahrung, dann eben deshalb, weil er nach dem Wie synthetischer Urteile a priori fragt, deren Wirklichkeit ihm in Mathematik und Physik gegeben ist, und deren Möglichkeit er für die Metaphysik erfragen will. Für Dilthey ist es in entsprechender Weise die geisteswissenschaftliche Erfahrung, die er zum Leitfaden nimmt für die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der Geschichte und des geschichtlichen Wissens. Und Husserl kann gemäß der Frage nach der Konstitutionsweise eines Gegenstandes im transzendentalen Bewußtsein jeden Gegenstand als jeweiligen Leitfaden wählen.

Von der *Frage* also hängt es ab, welcher Weg einzuschlagen ist, auf den, um sich nicht zu verirren, ein Leitfaden mitzunehmen ist, der an die Frage gebunden bleibt. 'Verirren' heißt hier: einen anderen Weg einschlagen, der zwar auch zu einem Ziel führt, das aber nichts mit dem Ausgangspunkt, wie er in der Frage formuliert ist, zu tun hat.

Aus diesem Grund ist es auch wichtig, bei der kritischen Interpretation eines philosophischen Werkes nicht einzelne Punkte herauszugreifen und sie unter einem von außen herangetragenen Aspekt zu betrachten, sondern die Frage mit zu bedenken, unter der bestimmte 'Resultate' zustande gekommen sind, um sie dann auf die eigene Fragestellung beziehen zu können, die ihrerseits ja verantwortlich zeichnet für die Auswahl gerade dieses und jenes philosophischen Werkes zum Zwecke ihrer Ausarbeitung und Durchführung. Ganz in diesem Sinne ist der oben genannte Leitfaden, der Gedanke der Kritik, für die Untersuchung gewählt. Er ist des besseren Verständnisses halber der Fragestellung, der er methodisch nachgeordnet ist, vorausge-

---

[1] Husserl, zit. bei A. Diemer, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie; Meisenhaln am Glan, 2., verbesserte Auflage 1965, S. 18, Anm. 26.

schickt worden.

Die Fragestellung lautet mit Plessner: "Was ist überhaupt Philosophie?"[14] Er hat sie formuliert in seiner Habilitationsschrift auf das Ziel hin, einen "neuen Wissenschaftsbegriff"[15] zu entwickeln. Daß aber auch seine anderen großen Arbeiten in den Umkreis dieser Problemstellung gerückt werden können, zeigen einige der dort gegebenen Formulierungen.

So versucht er bereits in seiner ersten Veröffentlichung (mit 21 Jahren) über 'Die wissenschaftliche Idee' eine Antwort zu geben auf die Frage nach dem, was er "das 'unabweisbare Bedürfnis' der Vernunft nach Einheit"[16] nennt. In seiner Dissertation stellt er dann die Frage: "Wie und in welcher Durchführung ist Vernunftkritik überhaupt möglich?"[17] Und man darf nicht übersehen, daß 'Die Einheit der Sinne', seine Ästhesiologie des Geistes, in Diensten der "Interessen der Philosophie selbst"[18] steht, und daß es in seinem Werk 'Die Stufen des Organischen und der Mensch' um nichts geringeres geht als um eine "Neuschöpfung der Philosophie"[19].

Überblickt man diesen Weg Plessners in chronologischer Folge, dann läßt sich seine Entwicklung grob einteilen in eine vorkritische Phase, zu der lediglich seine erste, phänomenologisch orientierte Abhandlung zu zählen ist[20], zweitens eine Phase, in der die Auseinandersetzung mit dem Kritizismus im Vordergrund steht, welcher schließlich die Überwindung des Kritizismus, die in jener Auseinandersetzung bereits angelegt ist, folgt, ohne daß der Gedanke der Kritik, wie ihn Plessner versteht, aufgegeben wird.

Da dieser Gedanke das ganze Werk Plessners, ausgenommen sein erstes Buch, durchzieht - dies nachzuweisen, ist eine Aufgabe der Untersuchung -, und zwar aus dem Grund, weil die oben genannte, in unterschiedlichen Varianten formulierte Fragestellung dies erfordert[21], und da zweitens die vorliegende Untersuchung diese Fragestellung übernimmt, ist es unerläßlich, den Gedanken der Kritik zum Leitfaden zu machen.

---

[14] GS II, S. 26
[15] GS II, S. 30
[16] GS I, S. 12
[17] GS I, S. 146
[18] GS III, S. 33
[19] GS IV, S. 68
[20] Diese Abhandlung (in GS I) kommt hier nicht ausdrücklich zur Sprache. Interessant ist aber, daß Plessner hier beim Versuch, 'Einheit' zu bestimmen, in der Beschreibung der paradoxen Situation des Wissenschaftlers und Denkenden endet.
[21] Selbst ein Buch wie 'Die verspätete Nation' schließt mit Überlegungen zur Stellung und Aufgabe der Philosophie und stellt das Festhalten an den kritischen Ideen von Würde und Freiheit dem unkritischen 'Blutglauben' gegenüber (vgl. bes. das 12. Kap., GS VI, S. 185ff).

Nun kann nicht bereits in der Einleitung all das vorausgeschickt werden, was im Gang der Untersuchung selbst allererst zu entwickeln ist, nur soviel muß vorweggenommen werden: ist es der Gedanke der Kritik, der thematisiert wird, und zwar anhand eines philosophischen Werkes, und erfolgt diese Thematisierung wiederum unter dem Gesichtspunkt der Kritik, dann kann es gar nicht anders sein, als daß das Thematisierte - ich möchte fast sagen: automatisch und zwangsläufig - in die Schwebe gebracht wird, die eine philosophische Kritik (im Sinne Plessners) unweigerlich mit sich bringt. Das bedeutet: es gibt kein Resultat, das einfach akzeptiert werden kann, sondern das Ganze ist prinzipiell zu bedenken und vor die Entscheidung zu bringen, die mit der Fragestellung zu verknüpfen ist. Das birgt die Möglichkeit der Nachfolge wie der Überwindung in sich; daß beide innerlich zusammengehören, wird sich deutlich zeigen. In "Rücksicht auf die Widerlegung eines philosophischen Systems"[22] - ein Wort, das in etwa dem als 'Nachfolge' und 'Überwindung' Bezeichneten entspricht -, und in besonderer Hinsicht auf den Spinozismus, hat sich *Hegel* folgendermaßen ausgesprochen:

"Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht. Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, daß sein Standpunkt zuerst als wesentlich und notwendig anerkannt werde, daß aber zweitens dieser Standpunkt *aus sich selbst* auf den höheren gehoben werde."[23]

Genau das ist Plessner mit Kants Kritizismus gelungen. Welche Umsicht, Vorsicht und Rücksicht bei einem solchen Unterfangen erforderlich ist, spricht Plessner selbst warnend aus:

"... Abbreviaturen sind heute in den Zeiten des Telegramms beliebt. Man schmökert in philosophischen Büchern und hält sich an sogenannte Resultate, als ob die Philosophie wie eine Einzelwissenschaft Resultate hätte, die sich vom Ansatz der Fragestellung trennen ließen. Man liest sie, wie Backfische Romane lesen, antizipierend, ob sie sich kriegen. Kaum, daß noch einer sich die Mühe macht, den Rahmen zu bedenken, in den eine Leistung sich selber einspannt. Diese Lotterigkeit des Lesens wird natürlich durch die systematisch nicht mehr geschulte Weise des Philosophierens oder durch den vorschnellen Systematismus kleiner Weltbaumeister unterstützt. Geduld, Einfühlungsfähigkeit und Achtung vor der Intention des Anderen sind offenbar Tugenden, die vergangenen Zeiten angehören."[24]

Nun habe ich weder vor, diesem Verdikt anheimzufallen, mich also an die soge-

---

[22] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, in Werke 6 (Suhrkamp), Frankfurt/M., S. 249

[23] ebd., S. 250

[24] So Plessner im Jahre 1928 in seinen 'Stufen'; GS IV, S. 69

nannten Resultate zu halten, noch Plessners 'System' zu widerlegen, d.h. auf einen höheren Standpunkt zu heben im Sinne Hegels. Ich versuche aber, es so ernst zu nehmen, wie es das verdient, und das bedeutet in eine Reihe zu stellen vor allem mit Kant und Dilthey unter dem Gesichtspunkt der Kritik, der den in der oben gegebenen Einteilung genannten letzten Schritt mit einschließt. Er kann als ein erster kleiner Schritt der Überwindung Plessners durch Nachfolge interpretiert werden. Denn mit diesem Ziel ist das Ende des Leitfadens an den Anfang, die Fragestellung, der er entspringt, gebunden. Und es ist das Wesen der Kritik, am Anfang das vorwegzunehmen, was - in vermittelter Weise, auf dem Wege der Durchführung - am Schluß herauskommt.

Gelingt diese Zusammenbindung, dann ist damit auch eine Entscheidung herbeigeführt über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Ausführung der Philosophieidee als Philosophische Anthropologie.

I. TEIL: KRITIZISMUS. KRITIK ALS VERFAHREN DER PHILOSOPHIE

Kant prägte das Wort, daß allein der kritische Weg der Metaphysik noch offen sei; Dilthey beabsichtigte, die Kritik der Vernunft als historische zu schreiben; Husserl forderte die wahre Vernunftkritik; Plessner schließlich konzipierte einen kritischen Kritizismus und bestimmte die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie als kritisch. Die Nachforschung nach übertragbaren Elementen der Kritik hat bei Kant zu beginnen.

Das Ziel ist dabei nicht eine detaillierte Kant-Interpretation, sondern der Versuch, vor dem Hintergrund seiner Philosophie das von dieser ablösbare Allgemeine und Transformierbare der Kritik herauszuschälen[1]. Das wird mit dem ständigen Blick auf Plessners Kant-Adaption und -Kritik geschehen, die ihrerseits unter dem Gesichtspunkt der Kritik von ihm vorgenommen worden war.

Wodurch stieß Kant auf die Kritik als ein Verfahren zur Lösung der Probleme der Philosophie?

Zunächst einmal durch die Lage der Metaphysik seiner Zeit, dann aber auch durch die Situation, in die sich die Vernunft überhaupt zu ihrem eigenen Verdruß gestellt sieht. Man kann sagen, daß beides, die Struktur der Vernunft und die historische Lage der Vernunftwissenschaft 'Metaphysik' zu Kants Zeit so zusammenfielen, daß die Schwierigkeiten der Vernunft, die sie mit sich selber hat, durch die abenteuerlichen Aussagen und grenzenlosen Ansprüche all dessen, was sich Metaphysik nannte, um so offensichtlicher wurden, als sie es vielleicht ohnehin schon waren. Denn gerade Gewagtheit und Unbegrenztheit der Rechtsgültigkeit einer Feststellung verlangen doch nach einem um so festeren Grund, einem letztlich über alle Zweifel erhabenen Fundament.

Nun sieht Kant, daß die Vernunft als das Vermögen des Menschen, wodurch ihm das Interesse an metaphysischen Fragen zueigen ist, und als der Ort, an dem die Erkenntnisse der Metaphysik zuhause sind, bislang gerade nicht ein solches Fundament zu bauen imstande war. So muß, um den Grund für alles Weitere zu legen, die Vernunft selbst zum Thema werden. Und da kein anderes Vermögen über ihr steht, das ihr Tun und Lassen beurteilen und gegebenenfalls in die Schranken weisen könnte, muß auch diese Aufgabe der Vernunft selbst zufallen. In dem Titel 'Kritik der reinen Vernunft' steckt demnach ein doppelter Genitiv:

---

[1] Diese übertragbaren Elemente sind in den Titeln der folgenden Paragraphen bezeichnet. Sie wiederholen sich in den entsprechenden Paragraphen des vierten Teils.

der genitivus subiectivus, d.h. die Vernunft ist es, die kritisiert (das Subjekt der Kritik), und der genitivus obiectivus, d.h. die Vernunft ist es, die kritisiert wird (das Objekt der Kritik)[2].

Nun hat Kants Philosophie, gerade auch durch diese Struktur, bereits bei den Nachkantianern Kritik gefunden. Ansatzpunkt waren zunächst die Kategorien und deren transzendentale Deduktion mit dem Vorwurf mangelnder Einheit und, was dasselbe bedeutet, Beziehungslosigkeit zwischen den einzelnen Bestimmungen. Es fehle das oberste Prinzip, und die Bestimmungen könnten so nicht auseinander hervorgehen. Der Gedanke der Kritik selbst wurde schließlich (von Hegel) ganz beiseite geschoben, denn ein Vermögen der Kritik zu unterwerfen, bei welcher dieses Vermögen bereits Anwendung findet, verbiete sich doch von selbst.

Diese Oppositionen wie auch die Wiedererweckungen des Kritik-Gedankens können jedoch einen entscheidenden Mangel, teils aus zeitlicher Nähe, teils aus dem Hervordrängen des eigenen Philosophierens resultierend, nicht verhehlen: es fehlt ihnen die Rezeption des Systematischen an Kants Werk, im besonderen der drei Kritiken. Gerade aber die einheitliche Sicht auf alle drei Kritiken ist das Eigentümliche der Kant-Interpretation Plessners. Er betont gegenüber einer isolierenden Untersuchung der 'Kritik der reinen Vernunft', daß es ihm "zur unumstößlichen Gewißheit geworden ist, daß die Idee dieser einen Kritik nur im ursprünglichen Zusammenhang mit den beiden anderen voll heraustreten kann, so wie ein Teil des menschlichen Körpers bloß aus der Betrachtung des Ganzen verständlich wird."[3]

Und das Ganze der Philosophie bündelt sich in jenem Brennpunkt, den Plessner als das "Anfangs- oder Prinzipienproblem, das Wesensproblem aller Philosophie überhaupt"[4] identifiziert. Davon werde ich ausgehen.

---

[2] Eine solche Struktur findet sich auch im Ansatz der Lebensphilosophie: das Leben selbst ist es, dem die Reflexion über das Leben entspringt. Die 'Selbstbesinnung' erwächst dem 'Darinnensein im Leben'.

[3] GS III, S. 18

[4] ebd. Daß bei Plessner ein umfassendes Verständnis Kants vorliegt, kann - mit einem ersten Hinweis auf die Richtung, die es einschlägt - mit einem Zeugnis *F. Kröners* belegt werden, der in seiner Erörterung philosophischer Typen (Die Anarchie der philosophischen Systeme, Leipzig 1929, S. 215f.) schreibt: "Bei einem letzten Typus von Linearphilosophien beruht die Begründung darauf, daß sie, die zunächst frei konstruktiv einsetzen, ein System von synthetischen Grundsätzen a priori entwerfen, dann an der 'Erfahrung' oder an der 'Wirklichkeit' erprobt werden, daß sie sich also durch ihre Leistung rechtfertigen. In diesem Sinne ist von H. Plessner die Transzendentalphilosophie Kants aufgefaßt worden, und man kann sagen, daß hier vielleicht die umsichtigste Interpretation der Transzendentalphilosophie vorliegt."

§ 1. Das Anfangs- oder Prinzipienproblem

Das Anfangs- oder Prinzipienproblem ist also das Wesensproblem der Philosophie, sagt jener Plessner, der mit der 'Einheit der Sinne' bereits zu anthropologischen Fragen gefunden hatte, ein weiteres Indiz dafür, daß seine frühen grundsätzlichen Erwägungen in seine spätere philosophisch-anthropologische Arbeit mit eingehen.

Diese grundsätzlichen Überlegungen gipfeln zunächst in der scharfen Unterscheidung zwischen *kritischer* und *dogmatischer* Philosophie:

"Eine Philosophie, welche der Schwierigkeit des Anfangens dadurch Rechnung trägt, daß sie ihren eigenen Sinn als Inbegriff zukünftiger Leistungen hypothetisch voraussetzt, ist kritisch; *jede Philosophie, welche anders verfährt, ist dogmatisch.*"[3]

Nun hatte Kant nichts gegen das dogmatische Verfahren einzuwenden, insofern die "Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, ... jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein"[4] muß, aber mit der Metaphysik stand es ja gerade so, daß sie eben noch k e i n e Wissenschaft mit reinen Vernunfterkenntnissen war, und daß sie k e i n e sicheren Prinzipien hatte, von welchen aus sie a priori, ohne Ableitung aus der Erfahrung, weiterschreiten konnte. Was er aber bekämpfte, war der Dogmatismus, in dem er die "Anmaßung" sah, "mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen."[1]

Und er definiert:

"Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens.*"[2]

Die Anmaßung des Dogmatismus liegt demnach in dem blinden Fleck, den er bezüglich einer Legitimation der Gültigkeit seiner Sätze besitzt. Den blinden Fleck im Auge der dogmatisch auftretenden Vernunfterkenntnis sehend zu machen, dazu bedarf es einer Erhellung des Organs selbst, einer Kritik der Vernunft, die beantworten soll, mit welchem Recht sie ihre Erkenntnisse verkünden darf.

Kritik soll einen Rechtsnachweis für die Sätze einer Lehre liefern, indem sie den Bau dieser Lehre zuvor konstruiert, d.h. ihre Prinzipien vollständig angibt. Sie, die Kritik selber, muß aber auch "aus Prinzipien"[3] heraus den Entwurf fertigen, steht also in der Verlegenheit, für die Angabe von Prinzipien, denen die Lehre (hier: die Transzendentalphilosophie, eine Vernunftwissenschaft) folgen soll, selber einem Prinzip gemäß zu verfahren. Darin besteht die Schwierigkeit des Anfangs.

---

[1] GS I, S. 246
[2] KrV, B XXXV
[3] ebd.
[4] ebd.
[5] KrV, B 27

Wie wird sie von Kant gelöst? Und zwar so gelöst, daß Plessner der kritischen Lösung allein "philosophische Denkart"[10] zubilligt?

. Kant findet die Lösung in einer *Analogie*: der Analogie, die zwischen den drei Arten der Vernunfterkenntnis statthat, von welchen es zwei bereits zu erfolgreichen Wissenschaften gebracht haben (Mathematik und Naturwissenschaft, d.i. Physik), die dritte aber, die Metaphysik, noch auf den wissenschaftlichen Weg gebracht werden muß. Durch diese Analogie, die noch näher zu beschreiben sein wird, gelangt Kant zum Prinzip und Anfang seiner ganzen Philosophie: seinen schlagenden Ausdruck hat dieses Prinzip in dem Wort von der "Revolution der Denkart"[11] gefunden, die darin besteht, daß das erkennende Subjekt sich nicht mehr von einer anderen Instanz als derjenigen, über die es selbst in Gestalt von Vernunft, Verstand und Urteilskraft verfügt, die Regel, wonach Erkenntnis zustandekommen soll, vorschreiben läßt; sich in seinen Begriffen nicht von der Sache bestimmen läßt, sondern umgekehrt die Sache, das Objekt der Erkenntnis zwingt, sich dem Begriffe gemäß so zu verhalten, daß die Erkenntnis daraus folgt.

Plessner erblickt hierin den Schlüssel zum Verständnis des kantischen Systems, weil er zugleich das "Prinzip des Systems" darstellt, nämlich "es der exakten Naturwissenschaft gleichzutun, indem man sie nachahmt"[12]. Und an einer anderen Stelle formuliert er die aus der Erkenntnis des Prinzips und Schlüssels folgende Quintessenz seiner Kant-Interpretation so:

"Man sollte beim Studium der kantischen Philosophie der Tatsache eingedenk bleiben, daß die Haltung des sich selbst Gesetze gebenden Wesens Urbild aller ihrer Maßstäbe ausmacht"[13], und ich füge hinzu, daß diese Tatsache der Autonomie in theoretischen und praktischen Fragen sowie in modifizierter Form in Fragen der Ästhetik und Teleologie das Urbild aller Maßstäbe der Plessnerschen Kant-Rezeption ist.

Plessner betont, daß die bisherige Kant-Rezeption, ob sie nun im Sinne der Nachfolge oder der Ablehnung getätigt wurde, immer nur von den Resultaten, niemals aber von den "Prinzipien seiner Lehre"[14] ausgegangen war, daß es immer nur zu einer "materialen Nachfolgerschaft oder Gegenerschaft"[15] gekommen war, nirgends aber die Form des Ganzen, der das Materiale gehorcht, zum Prinzip der intendierten Überwindung gemacht wurde.

Welche Konsequenzen das Konstruktionsprinzip, das aus der genannten Analogisierung gewonnen wurde, mit sich bringt, wird im folgenden thematisiert. Es wird sich zeigen, daß mit ihm das Eingangstor zum Bau wie auch zum erforderlichen Umbau der Philosophie geöffnet ist.

---

[10] GS I, S. 198
[11] KrV, B XI
[12] GS II, S. 21
[13] GS III, S. 125
[14] GS II, S. 20; vgl. auch ebd., S. 327 u. 454
[15] GS II, S. 21

Gerade dieses konstruktive Element, das bereits im Anfang der kritischen Philosophie Kants enthalten ist, wurde von seiten *Husserls* und anderer Phänomenologen abgelehnt. Dieser Punkt, um den sich die Auseinandersetzungen zwischen Kritizisten und Phänomenologen im Kern drehen, kann als die Scheidewand zwischen den beiden Lagern und Auffassungen betrachtet werden, von der aus weitere Unterschiede verständlich gemacht werden können. Und es ist für Plessner, wie noch gezeigt wird, gerade die Konstruktion, welche die Stärke des Kritizismus ausmacht. Worauf beruhen diese Gegensätze von Ablehnung auf der einen und Zustimmung auf der anderen Seite in diesem entscheidenden Punkt?

Darauf gibt es mehrere Antworten: auf der unterschiedlichen Auffassung, was Philosophie sei, demzufolge auch, was philosophische Methode sei, dann auch, worin die letzte Rückgangsdimension zu sehen und wie das Apriori zu fassen sei.

Ohne die hier angesprochenen gewaltigen Probleme ausführlich diskutieren zu können[16], möchte ich doch einen ersten Anhaltspunkt zur Bestimmung der, insbesondere für Plessner wichtigen, entscheidenden Divergenz geben. Er findet sich in der Husserlschen Bestimmung des Anfangs in den 'Ideen I'; im § 24 nennt Husserl als das "*Prinzip aller Prinzipien:* daß *jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles*, was sich uns *in der 'Intuition' originär*, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt ...*"[17]

Und folgerichtig wird Kant von seiten Husserls und anderer das 'Mythische' seiner Konstruktionen vorgehalten und der "Mangel einer anschaulich-aufweisenden Methode"[18] als Grund dafür angegeben.

Just dieses Hinnehmen des Gegebenen, von dem Husserl spricht, zum Prinzip zu machen und damit die Hypostasierung der Methode zur wahren Philosophie einzuleiten, das veranlaßt Plessner, der Konstruktivität des Kritizismus den Vorzug zu geben. Nicht, weil sie mythisch ist, sondern weil sie auf dem Wege der Durchführung des Baus zufolge des Prinzips sich selbst begründet und trägt, während die Phänomenologie sich selbst fremd bleibe und nicht wisse, was sie tue. Autonomie steht gegen Heteronomie, selbstbegründende Synthesis gegen bloßes Analysieren des Gegebenen.

---

[16] Einige der im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten befassen sich explizit damit, bes. W. Ehrlich, E. Fink, I. Kern, F. Kreis, L. Landgrebe, T. Seebohm.

[17] Hua III, S. 51

[18] Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Hua VI, S. 116 im Titel des § 30 (im Orig. gesperrt)

Nun hat Plessner zur Zeit seiner 'Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang', in der es um diese Fragen geht, nicht die Weiterentwicklung der Phänomenologie durch Husserl selbst gekannt, vor allem die Versuche, die transzendentale Subjektivität selbst wiederum phänomenologisch zu begründen, was bedeutet, "das Bewußtsein als gegebenes Bewußtsein und als transzendental Synthesis stiftendes Bewußtsein, als Einheit zu begreifen"[18], wie Seebohm gerade auch zur Abwehr des Plessnerschen Angriffs darlegt. Damit ist das Problem der phänomenologischen Reduktion, als Voraussetzung zum Übergang in die transzendentale Einstellung, angesprochen. Erst die Reduktion verschafft uns den Zugang zu den originären Gegebenheiten, welcher uns in der 'natürlichen Einstellung', die unter dem Druck bereits vollzogener Setzungen steht, verstellt ist. Deshalb muß hier, in der Reduktion, der eigentliche Anfang gesehen werden, wie es auch Landgrebe zurecht tut: "Das Problem des Anfangs kann kein anderes sein als das des Übergangs von der 'Natürlichen Einstellung' in die Einstellung der transzendentalen Reduktion."[20]

Dieser Übergang aber "ist Sache unserer vollkommenen Freiheit"[21], sagt Husserl und hebt Landgrebe hervor. Damit ist durch Husserl selbst jenes Wort gefallen, welches den Standpunkt bezeichnet, der Plessner zufolge den Anfang, wie er ihn versteht, allererst ermöglicht. Daß diese Freiheit zur 'spontanen Konstruktion'[22] bzw. zum Husserlschen Übergang notwendigerweise Selbstbegrenzung bedeutet, zeigt ein weiteres Mal Husserl selbst, der andernorts, worauf wiederum Landgrebe hinweist, "die Frage nach dem Anfang ausdrücklich gestellt"[23] hat. Antwort:
"Der Einführung der Reduktion muß eine Besinnung über die 'Motivationslage des anfangenden Philosophen' vorangehen. Das Problem des Anfangs stellt sich jetzt also in der Form der Frage nach dem Motiv für den Übergang von der natürlichen Einstellung zur Reduktion als dem Anfang."[24]

Die Besinnung auf die Motivationslage enthält die Besinnung auf die Situation des Philosophen und der Philosophie, das, was auch Kant tat, als er sich die desolate Situation der Metaphysik und demgegenüber den Erfolg anderer Wissenschaften vor Augen hielt. Eine solche - historische - Besinnung, die Husserl schließlich zu jenem Motiv führt, daß der Mensch "zu einem Leben in der Apodiktizität"[25] berufen sei und die phänomenologische Philosophie mit der Reduktion die Mittel dazu liefere, begrenzt die Freiheit des Anfangs, indem sie unter dem Aspekt des als notwendig Erkannten das Feld der Philosophie gewissermaßen

---

[18] T. Seebohm, Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie, Bonn 1962, S. 175. Seine kurze Auseinandersetzung mit Plessner ebd., S. 173f.
[20] L. Landgrebe, Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls, in: ders., Faktizität und Individuation, Hamburg 1982, S. 28
[21] Husserl, Ideen I, Hua III, S. 65 (im Orig. gesperrt)
[22] vgl. Plessner, GS I, S. 194
[23] Landgrebe, a.a.O., S. 29
[24] ebd.
[25] Husserl, Krisis, Hua VI, S. 275 (im Orig. gesperrt)

aktuell begrenzt. Versucht man sich aus dieser Geschichtlichkeit herauszustehlen, dann besteht die Gefahr, daß sie hinterher als konstruierte Geschichte wieder in die vermeintlich aller Konstruktivität baren Überlegungen eintritt[26]. Letzteres wird von der Kennzeichnung der transzendentalen Sphäre Husserls als extramundan gegenüber derjenigen Kants als mundan nahegelegt[27]. Aber ob es überhaupt dem Sinn der Philosophieidee entspricht, per Epoché sich sozusagen außerhalb der Welt zu stellen und eine reine apodiktische weltkonstituierende Sphäre freizulegen, die die geschichtlichen Bedingungen nur unter dem Aspekt der Zugangsmöglichkeit zu eben dieser Sphäre betrachtet, hängt selbst wiederum vom Anfang dieser Philosophie ab und ist nicht eine Notwendigkeit der Philosophiegeschichte selbst oder des Wesens der Philosophie. Plessners Begründung:

"Denn der Gesichtspunkt des geringsten Maßes von Faktizität ist an und für sich genommen gänzlich zufällig, die Willkürlichkeit seiner Befolgung wird auch nicht dadurch wettgemacht, daß als ihr Effekt größtmögliche Sicherheit, höchste Gewißheit angeführt wird."[28]

So bleibt Husserls Formulierung des Prinzips als 'jede originäre Anschauung' oder als 'Übergang zur Reduktion' bzw. dessen Motiv an einen unbewußten Konstruktionsmechanismus gebunden, der sich am Ende autoritär durchsetzt, während das Konstruktive des Kritizismus, wie es Plessner sieht, sich in voll bewußter Weise zu bewähren sucht. Das wird im weiteren zu zeigen sein, denn in den vorstehenden Abschnitten wurde zum Zwecke einer scharfen Gegenüberstellung des kritizistischen und des phänomenologischen Ansatzes einiges vorweg in Erwähnung gebracht, wovon noch ausführlicher die Rede sein muß.

§ 2. Entscheidbare Situation

Zunächst kehre ich noch einmal zu dem Begriff der Vernunftkritik zurück. Was ist darin enthalten?

Es ist das Schicksal der menschlichen Vernunft, "daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben"[29].

---

[26] Den Unterschied zwischen der Geschichtlichkeit bei Husserl und jener bei Dilthey in einem ähnlichen Sinne hat Bollnow angesprochen, a.a.O., S. 60, angesprochen. Gegenüber Geschichtlichkeit Diltheys, die vor der transzendentalen Sphäre nicht haltmacht, legt Husserls Rede von der "Urstiftung" und "Endstiftung" (Hua VI, S. 73) jene Konstruktivität nahe.

[27] vgl. dazu bes. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik; in ders., Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag 1966

[28] Plessner, GS I, S. 157

[29] KrV, A VII

Die Antworten auf diese Fragen - nach der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und dem absoluten Anfang der Welt, d.h. der Kausalität durch Freiheit - sollen jene Art von Vernunfterkenntnissen sein, die den Inhalt der Metaphysik bilden. Jedoch sind solche Antworten noch nicht gefunden in dem Sinne, daß ihre Wahrheit sich erwiesen hätte oder je erweisen könnte, mit anderen Worten: daß sich die Metaphysik eine Wissenschaft nennen dürfte.

Ist das überhaupt möglich? Sind Vernunfterkenntnisse im Bereich der Metaphysik, ist also die Metaphysik als Wissenschaft mit einem Bestand von gültigen Erkenntnissen möglich?

Um diese Frage einer Antwort näher zu bringen, wandelt Kant sie um in die Frage nach den Bedingungen dieser Möglichkeit; sollten diese Bedingungen erfüllt sein oder erfüllt werden können, dann muß auch die Metaphysik wirklich werden können, und zwar innerhalb dieses Bedingungsrahmens. Deshalb führt der Entwurf seiner Philosophie, der als Kritik konzipiert ist, hin auf die "Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien."[30]

Kant muß also die Lage der Metaphysik, die bislang von Unentschiedenheit geprägt war, überführen in eine *entscheidbare Situation*.

Diese Unentschiedenheit schildert er plastisch in dem Wort von der Metaphysik als einem "Kampfplatz, ..., der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei."[31]

Um dieses Herumtappen "in den sicheren Gang einer Wissenschaft"[32] zu überführen, muß aus dem Spielgefecht ein geregeltes Verfahren werden, dessen Ablauf nicht mehr ein wildes Durcheinander, sondern ein entscheidbarer 'Zweikampf' ist, entscheidbar dadurch, daß er die Antwort darstellt auf eine Frage, die so gestellt ist, daß eine Entscheidung zwingend wird.

Plessner geht in der Einschätzung der Wichtigkeit des Fragens so weit, daß er in bezug auf eine Revolution der Philosophie sagt, daß "das Geheimnis solcher Revolution ... in einer besonderen Kunst des Fragens" liege, und zwar "in der Art, daß durch die Frage eindeutige Antwortmöglichkeiten geschaffen werden"[33].

Diese Eindeutigkeit und Entscheidbarkeit erreicht Kant durch die besagte Analogie.

---

[30] KrV, A XII
[31] KrV, Vorrede zur 2. Auflage, B XV
[32] KrV, B XIV
[33] Plessner, Stufen, GS IV, S. 50

§ 3. Analogie

Die Analogie, die Kant zwischen der Metaphysik und der Naturwissenschaft (Physik) sowie Mathematik herstellt, bekundet sich, wie erwähnt, in Kants Rede von der Revolution der Denkart und Plessners Wort von der Nachahmung. Die Möglichkeit zu einer Analogie zwischen zwei oder mehreren Sachverhalten oder Bereichen beruht auf einer bei aller Verschiedenheit doch partiell vorhandenen Gleichheit.

Diese Möglichkeit eröffnet die Erhellung eines im Dunkel liegenden Teils des einen Bereichs durch das Beleuchten mittels der Weiterführung der Gemeinsamkeit mit dem anderen Bereich, dessen entsprechender Teil nicht im Dunkel liegt. Der Analogieschluß führt die offensichtliche Kongruenz in den verborgenen Teil hinein weiter, und zwar in einer bestimmten Hinsicht, so daß die spezifische Unterschiedenheit nicht verdeckt und die Analogie zu weit führen würde.

Die Übereinstimmung zwischen Metaphysik, Mathematik und Physik sieht Kant in der Art der Erkenntnisse; das im Dunkel Liegende der Metaphysik, in Mathematik und Physik aber Offensichtliche und manifest Gewordene ist die Wissenschaftlichkeit, zu der die Erkenntnisse der letzteren gediehen sind. Die bestimmte Hinsicht, in der die Analogie hergestellt wird, ist das Wie dieser Wissenschaftlichkeit.

Kant stellt also nicht in Frage, ob die Metaphysik überhaupt Wissenschaft werden soll, sondern geht von dieser Forderung aus, weil er sich nur davon ein Ende der fruchtlosen Streitigkeiten erhofft.

Die den drei Bereichen gemeinsame Art von Erkenntnissen bestimmt Kant als Vernunfterkenntnisse, die nicht erst nachträglich, a posteriori, aus der Erfahrung gezogen werden, sondern die von aller Erfahrung unabhängig sind und, wie sich herausstellt, diese allererst ermöglichen.

Wie aber haben es Mathematik und Naturwissenschaft so weit gebracht, die Gültigkeit ihrer Erkenntnisse so zu zementieren, daß ihnen der unbestrittene Rang stetig fortschreitender Wissenschaften zukommt, während die Metaphysik auf der Stelle tritt? Kann dieses Wie beantwortet werden, dann muß es doch auch hilfreich übertragen werden können.

Kant beschreibt die in beiden Wissenschaften festzustellende Revolution der Denkart dahingehend, daß den Mathematikern und den Naturforschern, jenen früher als diesen, "ein Licht auf(ging)"[14], ein Licht, das die wahren Verhältnisse beim Erkenntnisvorgang erhellt und auf den Kopf gestellt hat: nicht die Sache bestimmt den Begriff, wodurch sie erkannt wird, sondern dem Begriff gemäß wird das in die Sache hineingelegt, was für die Erkenntnis notwendig folgt.

---

[14] KrV, B XI und B XIII

Bevor ich diesen Vorgang weiter präzisiere, weise ich, den Gedanken des Anfangs (§ 1) noch einmal aufnehmend, darauf hin, daß mit dieser Wendung die später in der praktischen Philosophie bedeutsam werdende Unterscheidung zwischen Autonomie (der Begriff bestimmt - in einem zu beschreibenden Rahmen - die Sache) und Heteronomie (die Sache bestimmt den Begriff) vorweggenommen ist. Diese Übertragung der Selbstbestimmung des sittlich handelnden Subjekts auf die Erkenntnisleistung des Subjekts ist ein konstitutiver Baustein der Kant-Interpretation Plessners. Plessner sieht ja die Stärke des Kritizismus gerade in der Vorwegnahme des Sinnes der geplanten Philosophie durch den Anfang. Dieser Sinn - so wird von Plessner herausgearbeitet - bezieht sich in bestimmter Weise auf die mit der Autonomie verknüpfte Würde des Menschen, so daß Plessner den Hinsichtspunkt der Analogie, der hier zunächst als Wie der Wissenschaftlichkeit bezeichnet wurde, zugespitzt und sinnfällig so formuliert:
"Was Mathematik und Physik zu ihren Erfolgen verholfen hat, ist die Anwendung des Prinzips der Menschenwürde auf ihr eigenes Verfahren."[29]

Der letzte Sinn der kantischen Philosophie: die Wahrung des Prinzips der Autonomie und Menschenwürde liegt also schon im Anfang: in der Analogisierung von Metaphysik, Mathematik und Physik mittels der Revolution der Denkart beschlossen.

§ 4. Apriorische Synthesis

Nun geht es um die Präzisierung dieser Analogie. Die Art der Erkenntnisse kann weiter eingeschränkt werden. Die Vernunft hat in Mathematik, Physik und Metaphysik ein Interesse daran, ihre Begriffe von Gegenständen nicht bloß analytisch zu zergliedern, sondern synthetisch zu erweitern. Nicht solche Urteile, die eine in einem Begriff ohnehin implizierte Bedeutung ausdrücken, wie z.B. 'Körper sind ausgedehnt', sind von Belang, sondern solche, die den Begriff darüber hinaus erweitern. Bloße Erläuterungsurteile, *analytische Urteile a priori* also, tragen zwar zur Deutlichkeit bei, wo es vonnöten ist, befriedigen aber nicht die "Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis a priori"[30], die vielmehr auf Erweiterungsurteile oder *synthetische Urteile a priori* aus ist.

Anders gesagt: Nicht was im Begriff des Satzsubjekts A schon liegt und was aufgrund der vorgängigen Identität von A und seinem Prädikat P als Verknüpfung im Satz geleistet, also nur noch expliziert wird, ist von höchstem Interesse, nicht, was in einer Verknüpfung seine Legitimation von der analytischen Identität erhält, sondern was neu zum Begriff des Satzsubjekts A aufgrund synthetischer Identität hinzukommt.

---

[29] Plessner, Macht und menschliche Natur, GS V, S. 178f.
[30] KrV, B 13

Daraus ergibt sich die endgültige Präzisierung der Entscheidungssituation durch die genaue Fragestellung:

"*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*"[37]

Daß solche apriorische Synthesis überhaupt möglich ist, erweist sich durch ihre Wirklichkeit in Mathematik und Physik, wie Kant darlegt[38]. Ob aber die "Naturanlage"[39] der Vernunft, nämlich die Metaphysik, sich zur Wissenschaft entwickeln kann, hängt von der Beantwortung dieser Frage für ihren Bereich ab.

Wie hängt das Problem der apriorischen Synthesis mit der besprochenen Analogie zusammen? Zur Beantwortung dieser Frage muß zunächst auf die Fassung des Erkenntnisproblems durch Kant gesehen werden.

In einer Erkenntnis wird eine Verknüpfung hergestellt zwischen den Vorstellungen, die das Subjekt hat - das können Anschauungen oder Begriffe sein[40] -, welche bezogen sein müssen auf einen Gegenstand (ein Objekt). Diese Beziehung wird ausgedrückt in einem Urteil (mit der Kopula 'ist'), das, wenn es wahr sein soll, "Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande"[41] beinhalten muß.

Da nun die Erkenntnis zwei Stämme hat (gemäß den zwei Vorstellungsarten), nämlich die Sinnlichkeit, die uns (rezeptiv) Anschauungen liefert, und den Verstand, der (spontan) mittels der Begriffe urteilt, wird sie ihre Wahrheit in der Zusammenarbeit dieser beiden Stämme erweisen können, denn nur beide zusammen ergeben Erkenntnis: die sinnliche Anschauung gibt bloß den Gegenstand, ohne ihn zu bestimmen (genauer also: die Erscheinung), wie es für eine Erkenntnis nötig wäre; der Verstand denkt bloß den Gegenstand, welches Denken, soll es Erkenntnis werden, auf Anschauung, da nur diese den Gegenstand gibt, bezogen werden muß.

Dazu Kant: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als, seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen) ... Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen."[42]

Aus dieser Verknüpfung ergibt sich das Restriktionselement der Kritik in bezug auf Sinnlichkeit und Verstand, welches später erörtert wird.

Gültige Erkenntnis muß formal den Regeln des Denkens folgen, material auf ihren Inhalt (dieser bestimmte Gegenstand) zutreffen. Das formale Kriterium der Wahrheit - die Angemessenheit der Erkenntnis an die logischen Regeln, d.i. Widerspruchsfreiheit - abstrahiert von allem Inhalt, ist deshalb bloß negativ und

---

[37] KrV, B 19
[38] vgl. KrV, B 14ff
[39] KrV, B 22
[40] vgl. KrV, B 80
[41] KrV, B 82
[42] KrV, B 75f.

kann nichts beitragen zur geforderten positiven Übereinstimmung, die den Inhalt der Erkenntnis, d.i. die Materie[43], betrifft.

Erkenntnis hat, wie gesagt, eine sinnlich-rezeptive und eine begrifflich-spontane Komponente, dazuhin eine materiale und eine formale. Diese hängen folgendermaßen zusammen:

Wir (als Erkennende) werden von Empfindungen - d.i. die "Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit"[44] - affiziert, deren unbestimmte Mannigfaltigkeit wir zu ordnen haben. Die Empfindungskomponente, a posteriori gegeben, bildet als Materie zusammen mit der Ordnungskomponente, a priori bereitgestellt, als Form, die Erscheinung; diese ist "der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung"[45]. Die reinen apriorischen Komponenten der Erkenntnis sind frei von Empfindung, also formal. Das sind auf seiten der Sinnlichkeit Raum und Zeit als die reinen Formen der Anschauung, auf seiten des Verstandes die Kategorien als die reinen Verstandesbegriffe. Materie und Form der Erkenntnis greifen so ineinander, daß ihr Gegenständlichkeit zukommen kann.

Eine weitere Unterscheidung ist zu treffen: synthetische Urteile a priori sind gegenüber empirischen Urteilen ausgezeichnet durch "Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit"[46], d.h. ihre Gültigkeit wird nicht von der Möglichkeit, daß es auch anders sein könne als in dem Urteil behauptet, unterminiert, und sie basieren auch nicht auf zufälligen Erfahrungen, die das bisher Wahrgenommene auch weiterhin erwarten lassen (Induktion), in welchem Fall doch immer eine Ausnahme gedacht werden kann. Apriorische Erkenntnis hat Anspruch auf apodiktische Wahrheit. Zu deren Beleg genügen aber nicht bloße Behauptungen eines Verstandes (als des Vermögens zu urteilen), der sich seiner Sache sicher wähnt, sondern es bedarf eines *Prozesses* der Wahrheitsfindung.

Bevor ich zu dessen Beschreibung erneut auf die Analogie zurückkomme, betone ich hier noch einmal, daß es nicht auf einzelne materiale Resultate ankommt, sondern auf das Verständnis des Ganzen, des Formprinzips. Unter diesen Gesichtspunkt ist die Darstellung der kantischen Erkenntnistheorie zu stellen. Es geht hier nicht darum, ob diese zutreffend ist oder nicht, sondern um ihre Einbindung in den Gang der Umsetzung des Prinzips. Aus diesem Grund ist es von Bedeutung, das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand (wie von Urteilskraft und Vernunft) darzulegen, nicht aber, um erkenntnistheoretische Fragen zu diskutieren. Dazu bedürfte es von vornherein einer anderen Fragestellung.

In der Tat läßt sich bei den erkenntnistheoretischen Erörterungen Kants die von der Phänomenologie vorgetragene Kritik ansiedeln, und es ließe sich Zug um

---

[43] vgl. KrV, B 83
[44] KrV, B 34
[45] ebd.
[46] KrV, B 4

Zug die phänomenologische Erkenntnistheorie gegen die kantische aufbauen[47]. So trennt *Husserl* z.B. nicht Sinnlichkeit und Verstand, sondern sieht darin eine Stufung innerhalb des Erkenntnisvermögens bzw. Bewußtseinslebens und kennt dementsprechend eine kategoriale Anschauung, von der auch Plessner Gebrauch machen wird; ferner widmet Husserl der Differenzierung in die noetische und noematische Seite des Erkenntnisvorgangs sein Augenmerk und damit der Unterscheidung von 'intentionalem Erlebnis' und 'gegenständlichem Sinn', während Kant durch die Vernachlässigung dieser Differenz dem Psychologismus und Anthropologismus anheimfalle[48], wozu auch die Lehre vom Ding an sich zu zählen sei, der Husserl die Korrelativität von Sein und Bewußtsein entgegenstellt[49].

All dem ließe sich noch mehr hinzufügen, so die Frage der Berechtigung der Husserlschen Evidenztheorie gemäß der intuitiv-aufweisenden Methode statt der für Kant notwendigen regressiv-konstruktiven Deduktion. Und die Kritik in allen diesen Punkten ist berechtigt, wenn es um die Klärung erkenntnistheoretischer Fragen geht. Es ist aber eine Kritik im Sinne der materialen Gegnerschaft, nicht aber eine Kritik des Formprinzips des Ganzen in Richtung auf dessen Überwindung, zumal der Sinn der Begrenzung der Theorie zugunsten der Praxis in jener Kritik gar nicht eingeschlossen ist, welche Begrenzung aufs engste zu jenem Prinzip gehört.

§ 5. Experiment

Dieses Prinzip, ich erinnere kurz daran, fand seinen Ausdruck in der Revolution der Denkart, die darin bestand, daß durch den Begriff das für die Erkenntnis Gefolgerte der Sache beigelegt wird. Das trifft auf die drei Vernunftwissenschaften zu.

Erstens: Das gilt für den Mathematiker, der die Eigenschaften und Gesetzlichkeiten einer geometrischen Figur nicht von ihr abschaut oder von ihrem Begriff abliest (das erste würde zu einem synthetischen Urteil a posteriori, das zweite zu einem analytischen Urteil a priori führen), sondern der den Begriff a priori **konstruiert** und, da Erkenntnis die Versinnlichung des Begriffs verlangt, die diesem Begriff "korrespondierende Anschauung a priori"[50] darstellt.

Der Mathematiker oder Geometer kann sich also zur Erlangung gültiger Erkenntnisse a priori der reinen Formen der Anschauung bedienen und darf zu diesem Zweck innerhalb der apriorischen Sphäre verbleiben, auch wenn die Darstel-

[47] Vgl. zu einer solchen Gegenüberstellung bes. I. Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (Phänomenologica 16); Den Haag 1964
[48] vgl. ebd., S. 63ff
[49] vgl. ebd., S. 121
[50] KrV, B 741

lung empirisch auf dem Papier erfolgt, denn es kommt dabei nicht auf die empirisch zufällig verschiedenen Bestimmungen (wie z.B. Größe) an, sondern "auf die Handlung der Konstruktion"[51] selber, die, von diesen Unwägbarkeiten unabhängig, ihre Allgemeingültigkeit durch ihren Ursprung aus der reinen Form der Anschauung (des Raums) erhält.

Zweitens: Es gilt in anderer Weise für den Physiker. Er kann sich zwar nicht der reinen Anschauung bedienen wie der Mathematiker, aber einer Verknüpfung von Begriff und empirischer Anschauung der Natur, wie sie im *Experiment* vorliegt.

Experimente sind den Prinzipien der Vernunft gemäß erstellte Arrangements, mit deren Hilfe der Forscher die Natur zwingt, seiner Gesetzgebung folgend zu reagieren, um solchermaßen zwar "von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen, (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde."[52]

Zusammenfassend ist zu sagen:

1. Synthetische Erkenntnisse a priori in der Mathematik sind wirklich geworden auf dem Grunde der Möglichkeit, ihnen eine Darstellung (Versinnlichung) durch reine Anschauung zu verschaffen.

2. Synthetische Erkenntnisse a priori in der Physik sind wirklich geworden auf dem Grunde der Möglichkeit, ihnen eine Darstellung (Versinnlichung) in der empirischen Anschauung (Erfahrung) mittels des auf Vernunftprinzipien gründenden Experiments zu verschaffen.

Beide Male entsteht der Gegenstand, sowohl der der mathematischen als auch der der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, durch Konstruktion des Verstandes, verknüpft mit einer sinnlichen, einmal reinen, das andere Mal empirischen Anschauung.

Drittens: Für die Metaphysik als Dritten im Bunde apriorischer Wissenschaften kommt es nun darauf an, aus der besagten Analogie die Konsequenz zu ziehen, die darin bestünde, daß man die Annahme, "alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten"[53], verwirft und es mit der erfolgversprechenderen Überlegung, die durch die Verfahren der Mathematik und Physik bestätigt wird, versucht, "ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir

---

[51] KrV, B 742
[52] KrV, B XIIIf.
[53] KrV, B XVI

annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten."[54]

Vernunfterkenntnisse durch die Konstruktion der Begriffe und deren Darstellung in reiner Anschauung ist nur von Quantitäten möglich, mit denen es die Mathematik zu tun hat. Metaphysik aber hat auch mit Qualitäten wie z.B. der Realität zu tun, die sich nur in empirischer Anschauung darstellen lassen. Philosophische Erkenntnis kommt demnach nicht intuitiv zustande, d.h. nach Kant als Vernunfterkenntnis "aus der Konstruktion der Begriffe"[55] (wie in der Mathematik), sondern diskursiv, d.h. als "Vernunfterkenntnis aus Begriffen"[56]. So wird die Analogie eher in der Naturwissenschaft zu suchen sein, insbesondere als Analogie mit der oben erwähnten Gerichtsverhandlung, die als Bild des Experiments dient, ein Bild, das nun abgewandelt werden muß, da es die Vernunft in der Metaphysik nicht mit Naturobjekten zu tun hat wie die Physik, sondern mit sich selber, insofern sie als Kritik entworfen wird.

Welches Experiment aber kann die Vernunft mit sich selber machen, und wer ist der Richter, der fragt, und der Zeuge, der antwortet?

Mit Objekten, wie gesagt, hat es die Vernunft in dieser Selbstbezogenheit nicht zu tun, wohl aber mit apriorischen Grundsätzen und Begriffen, deren Gebrauch von immanenter oder transzendenter Art sein kann, zwei Gebrauchsanweisungen, die miteinander konkurrieren und die Streitigkeiten verursachen: die Begriffe kann ich verwenden zur Erkenntnis von Gegenständen der Sinne und der Erfahrung, aber auch zum bloßen Denken von Gegenständen, deren ich niemals erfahrungsmäßig teilhaftig werden kann; mit anderen Worten: ihre theoretische Anwendung sowohl auf Erscheinungen als auch auf anschaulich unzugängliche "Dinge, die man bloß denkt"[57], bleibt mir unbenommen. Nur: stellt sich heraus, daß die Ineinssetzung dieser beiden Möglichkeiten zum Widerstreit der Vernunft mit sich selbst führt, das Auseinanderhalten beider aber zur "Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft"[58], dann muß das Ergebnis des Vernunftexperiments für die Unterscheidung der beiden Gesichtspunkte sprechen[59].

Man sieht: die Vernunft experimentiert mit sich selbst und kommt zu Ergebnissen, die notwendiger Bestandteil ihrer Selbsterkenntnis sind; die Unterscheidung Erscheinung/ bloßes Gedankending verifiziert sich am konkreten Verhalten der mit sich selbst einigen Vernunft. Ihre Einhelligkeit (in der Dialektik) hat Beweiskraft für die hypothetische[60] Trennung in der Analytik, da diese die Voraussetzung jener ist.

---

[54] ebd.
[55] KrV, B 741
[56] ebd.
[57] KrV, B XIX Anm.
[58] ebd.
[59] vgl. KrV, B XX und B XXI Anm.
[60] vgl. zur Charakterisierung als hypothetisch KrV, B XXII Anm.

Die "dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt*"[61]. Dieses Experiment hat am Ende die Möglichkeit gültiger apriorisch-synthetischer Erkenntnis in der Metaphysik zu erweisen oder zu verwerfen.

§ 6. Resultate

Ein Experiment hat Resultate positiver oder negativer Art. Ich nenne hier sogleich die bedeutsamsten 'Resultate' des von Kant in verschiedenen Stufen durchgeführten Experiments, um im weiteren Verlauf sie als Elemente der Kritik einzubringen.

a) Es "ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung"[62], lautet das Resultat der transzendentalen Deduktion der Kategorien.

b) Die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände erfolgt mittels einer sinnlich-intellektuellen Leistung der Einbildungskraft, die Kant das Verfahren des Schematismus oder die vermittelnde Vorstellung des transzendentalen Schemas[63] nennt. Das Schema hat also an beiden Elementen der Erkenntnis, Kategorie und Anschauung, teil.

c) Dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori schließen sich die Grundsätze des reinen Verstandes an, aus welchen sich die Objektivität der Kategorien, d.h. die Möglichkeit der Konstitution des Gegenstandes ergibt.

d) So wie die Sinnlichkeit den Verstandesgebrauch auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung einschränkt, so begrenzt der Begriff des Dinges an sich, des Noumenon oder der Verstandeswesen, die unter keine Anschauung gebracht werden können, die "Anmaßung der Sinnlichkeit"[64], deren Möglichkeit, uns Gegenstände zu geben, nicht weiter reicht als Raum und Zeit.

e) Es bestätigt sich die Richtigkeit der anfangs gemachten Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, mittels derer sich die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch selbst begrenzt, zugleich aber auch die objektive Realität ihrer Ideen (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit), die in den Vernunftschlüssen über das Unbedingte enthalten sind, in praktischer Hinsicht beweist.

f) Mit dem richtigen Gebrauch von Begriffen wird zugleich das "Gebiet"[65] angegeben, auf dem sie gesetzgebend sind. Plessner spitzt die Bedeutung der Gebiets-

---

[61] KrV, B XIX Anm.
[62] KrV, B 166 (im Orig. gesperrt)
[63] vgl. KrV, B 177
[64] KrV, B 311
[65] KU, B XVI

bestimmung dahingehend zu, daß er sagt: "Die Gebietsfrage steht am Anfang des Kritizismus"[66].

§ 7. Transzendentale Erörterung

Der Gang des Experiments ist nun weiter zu erläutern.

Der Revolution der Denkart gemäß mußten die apriorischen, Notwendigkeit verbürgenden Elemente der Erkenntnis auf seiten des Subjekts zu finden sein: sie wurden identifiziert als die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und als die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien.

Es ist nun interessant, daß Kant die Umkehrung der in der Erkenntnis stattfindenden Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in der Vorrede zur zweiten Auflage zunächst als Hypothese vorbringt, um aber sogleich in einer Anmerkung anzukündigen, daß diese Umkehrung ihren hypothetischen Charakter verliere[67]; denn durch die *metaphysische* und *transzendentale* Erörterung von Raum und Zeit sowie die logische Gewinnung und transzendentale Deduktion der Kategorien werde ihr subjektiver Charakter und damit die propagierte "Umänderung der Denkart" "apodiktisch bewiesen"[68].

Ich gehe zunächst auf Raum und Zeit, dann auf die Kategorien ein.

1. In der transzendentalen *Ästhetik* erörtert Kant den Raum als die Form des äußeren Sinnes, die Zeit als die Form des inneren Sinnes.

In der metaphysischen Erörterung, die die Darstellung des a priori gegebenen Begriffs enthält, zeigt er, daß die Vorstellung des Raums nicht empirisch, sondern a priori und notwendig, als reine Anschauung "allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt"[69], nicht aber seinerseits von den Erscheinungen her bestimmt werden kann, vielmehr die Bedingung ihrer Möglichkeit enthält.

Ebenso ist die Zeit kein empirischer Begriff, der von den Erscheinungen herstammen könnte, sondern macht sie allererst möglich. Auch die Vorstellung der Zeit ist eine notwendige, a priori gegebene, reine Anschauung, "die allen Anschauungen zum Grunde liegt"[70].

Denn beide, Raum und Zeit, können bei dem Versuch, von allen äußeren Anschauungen zu abstrahieren bzw. von allen Anschauungen überhaupt abzusehen, selbst nicht abgezogen werden, während dies doch mit den Erscheinungen gelingt.

---

[66] GS II, S. 19 und GS III, S. 126
[67] vgl. KrV, B XXII
[68] KrV, B XXII Anm.
[69] KrV, B 38
[70] KrV, B 46

Beide aber können nicht als Bedingungen der Möglichkeit von Dingen, die nicht mittels unserer Anschauung erfaßt werden, fungieren, denn wenn man von dieser abstrahiert und sich bloßen Gedankendingen zuwendet, bedeuten jene Formen der sinnlichen Anschauung gar nichts. Deshalb spricht Kant von der *empirischen Realität* und *transzendentalen Idealität* von Raum und Zeit[71]. Beide können nicht von den Dingen an sich gelten, sondern haben nur objektive Gültigkeit in bezug auf Gegenstände der Erfahrung.

Und beide können, wie die transzendentale Erörterung zeigt, als Prinzipien für weitere Erkenntnisse a priori gelten, der Raum für die Geometrie, die Zeit z.B. für die Bewegungslehre, und zwar deshalb, weil synthetisch-apriorische, apodiktische Sätze, wie sie in diesen Wissenschaften vorkommen, aus einer Quelle entspringen müssen, die nicht empirisch ist und nicht aus einem bloßen Begriff besteht, sondern als reine Anschauung, dem "Gemüt"[72] zugeordnet, den Objekten vorhergeht und diese bestimmt, insofern sie als die "formale Beschaffenheit" des Subjekts, "von Objekten affiziert zu werden"[73], gilt und damit eine Anschauung der letzteren allererst ermöglicht.

Raum und Zeit als reine Vorstellungsarten, die nicht Begriff, sondern Anschauung sind, ermöglichen es, über einen gegebenen Begriff a priori hinauszugehen und das in der Anschauung diesem Begriff Entsprechende zu finden, so daß es synthetisch (und apriorisch) mit dem Begriff verbunden werden kann. Sie erweisen sich somit als eine Bedingung der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, indem sie zu der Gültigkeit der Synthesis die dazu erforderliche Anschaulichkeit, d.i. Versinnlichung ermöglichen.

2. *Transzendental* nennt Kant eine Erkenntnis, "die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt"[74], und er bekräftigt diesen Unterschied zur empirischen Erkenntnis, welcher die Kritik der Erkenntnisse betrifft, nicht aber deren Beziehung auf den Gegenstand, noch einmal anfangs der transzendentalen *Logik*, wo er betont, "daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sein, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse"[75].

In diesem Sinne von 'transzendental' ist neben die transzendentale Erörterung der reinen Anschauungen eine solche der reinen Begriffe (Kategorien) zu stellen, die Kant 'transzendentale Deduktion' nennt, deren zentrale Bedeutung jetzt darzu-

[71] vgl. KrV, B 44 bzw. B 52
[72] KrV, B 41
[73] ebd.
[74] KrV, B 25
[75] KrV, B 80

legen ist.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß zur Feststellung der Wahrheit einer Erkenntnis deren Übereinstimmung mit dem Inhalt der Erkenntnis, nicht bloß mit der Form, gefordert ist. Die formale Logik gibt nur an, welche Regeln zur Erfüllung der Forderung nach formaler Angemessenheit zu befolgen sind. Aufgabe der transzendentalen Logik ist es, die erste Forderung zu erfüllen, d.h. darzutun, wie Verstandesbegriffe in einer gültigen apriorischen und synthetischen Erkenntnis auf Gegenstände bezogen sind. Dazu muß sich, ähnlich wie in der transzendentalen Ästhetik die empirische Realität von Raum und Zeit erwiesen wurde, der Rahmen dieser Bezogenheit abstecken lassen, innerhalb dessen Erkenntnisse gültig genannt werden dürfen. Apodiktische Geltung aber kann nur den formalen subjektiven Elementen der Erkenntnis entspringen, als welche Raum und Zeit auf seiten der Sinnlichkeit bestimmt wurden und nun in der Logik, auf seiten des Verstandes also, die Elemente der Verstandeserkenntnis: die Begriffe und Grundsätze, zu bestimmen sind.

Dazu bedarf es eines Leitfadens, den Kant unter dem Titel "Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe"[76] als erstes Hauptstück der Analytik, eingeteilt in drei Abschnitte[77], an die Hand gibt. Die Erörterung des Leitfadens mündet schließlich in das zweite Hauptstück der Analytik, das "Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe"[78] handelt und den Kern der erwähnten Gerichtsverhandlung bildet, in der der Rechtmäßigkeit eines Anspruchs auf die Spur gegangen wird.

Im ersten Abschnitt geht es um das Auffinden der bestimmenden Elemente zur Durchführung des Experiments. Dazu ist noch einmal an das Wesen der Revolution der Denkart zu erinnern, das darin besteht, sich nicht nach den Gegenständen zu richten, sondern nach den subjektiven Bestandteilen der Erkenntnis, welche auf Verstandesebene diejenigen Funktionen sind, die den Vorstellungen Einheit verleihen und reine (da nicht aus der Erfahrung stammende) Verstandesbegriffe oder Kategorien heißen. Diese Funktionen schlagen sich in den Urteilen auf verschiedene in einer Urteilstafel systematisch aufzuführende Weise nieder.

Der Verstand als "Vermögen zu urteilen"[79] gibt zunächst als formales Prinzip (abstrahiert von allem Urteilsinhalt) die Funktionen des Denkens an die Hand, wobei Kant bemerkt, daß Aristoteles diese Funktionen nur "rhapsodistisch"[80] aufgefunden habe, da er das Prinzip zur systematischen Einteilung, nämlich das

---

[76] KrV, B 91

[77] Die drei Abschnitte lauten: 'Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt' (B 92), 'Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen' (B 95), 'Von den reinen Verstandesbegriffen überhaupt' (B 102).

[78] KrV, B 116

[79] KrV, B 94 (im Orig. gesperrt)

[80] KrV, B 106

Vermögen zu urteilen, nicht hatte.

Aus dieser formallogischen Tafel der Urteilsformen gewinnt Kant die transzendentallogische Tafel der Kategorien. Mit den formalen Elementen ist das Inventar des Verstandes gegeben, wie es noch ohne inhaltlichen, d.i. auf das Mannigfaltige der Anschauung gehenden Bezug bereitliegt. (Es ist gewissermaßen die metaphysische Erörterung der Gewinnung der Kategorien und ihre Zuordnung zur Subjektseite.)

Als transzendentale Elemente aber müssen die gefundenen bzw. aus dem Prinzip des Verstandes als Urteilsvermögen abgeleiteten Funktionen ihre Beziehung mit dem von Raum und Zeit dargebotenen Mannigfaltigen offenbaren, da sie als solche die *Verbindung* nicht bloß der "verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile*" [81], sondern auch für "verschiedene Vorstellungen *in einer Anschauung*" [82] zu leisten haben. Denn es ist der Verstand (das Denken), dem Spontaneität zukommt, und der deshalb jene Leistung zu erbringen hat, die allein nicht aus dem Objekt gezogen, sondern nur vom Subjekt vollbracht werden kann, und die gegenüber der Rezeptivität der sinnlichen Anschauung, die das Mannigfaltige - das Gemüt und die Begriffe affizierend - lediglich an die Hand gibt, als ordnende und verknüpfende Komponente fungiert.

Diese Leistung nennt Kant die "Synthesis ..., die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen" [83], und sie ist reine Synthesis, "wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit)" [84].

In der Urteilstafel sind die Funktionen ausgedruckt, wodurch der Verstand aufgrund formallogischer, d.i. *analytischer Einheit,* Urteile zustande bringt; in der Kategorientafel nun sind die Funktionen ausgedruckt, wodurch derselbe Verstand mit seinen Begriffen sich auf Objekte bezieht, d.i. *synthetische Einheit* in das Mannigfaltige bringend gegenständliche Erkenntnis ermöglicht, die sich in den sogenannten Erweiterungsurteilen niederschlägt.

Mit der prinzipiellen und systematischen Darstellung der transzendentallogischen, d.i. inhaltbezogenen (oder auch: ontologischen) Kategorien aber beginnt das Experiment erst. Denn jetzt stellt sich die Frage, wann eine solche Erweiterung in Urteilen rechtmäßig ist und wann nicht, die Frage nach dem *Rechtsanspruch* der Kategorien, gültige gegenständliche Synthesen in Urteilen hervorzubringen.

Diese Frage handelt Kant in der transzendentalen *Deduktion* ab, in der es demnach nicht darum geht, das "Faktum ..., wodurch der Begriff entsprungen" [85] ist (quae-

---

[81] KrV, B 104
[82] KrV, B 105
[83] KrV, B 102
[84] ebd.
[85] vgl. KrV, B 105
[86] KrV, B 117

stio facti), zu erörtern, sondern "die Art" zu erklären, "wie sich Begriffe a priori auf Gegenständlichkeiten beziehen können"[87] (quaestio iuris). Das Prinzip der Gewinnung der Kategorien war der Verstand als der Ort der Funktionen des Urteils, das Prinzip der Deduktion muß ein solches sein, das den Zusammenhang mit den Inhalten der Erkenntnis nachzuweisen imstande ist. Erkenntnis aber ist ein Zusammentreffen von Vorstellung und Gegenstand dergestalt, daß sie in wahren Urteilen übereinstimmen können. Der Revolution der Denkart zufolge hat sich dabei in synthetischen Erkenntnissen a priori der Gegenstand nach dem Begriff, den die Vorstellung enthält, zu richten, so aber, daß den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) gemäß der Gegenstand erscheinen u n d seine kategoriale Bestimmung erhalten kann.

Der Gegenstand kann also für den Erkennenden als solcher nur erfahren werden als Erscheinung unter der Bedingung der sinnlichen Anschauung sowie unter der Bedingung seiner Bestimmung a priori durch den Begriff. "Begriffe von Gegenständen überhaupt"[88] müssen daher der Möglichkeit der Erfahrung zugrundeliegen, so daß "die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen (wird), daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei"[89].

Der Rechtsanspruch der Kategorien auf ihre gegenständliche Beziehung wird also von der Erkenntnis abgeleitet werden können, "daß sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung"[90] (wie schon Raum und Zeit) fungieren. Dies muß folglich auch das *Prinzip* der transzendentalen Deduktion abgeben, welchem gemäß die Kategorien ihre Notwendigkeit und Allgemeinheit in Sachen Objektivität dann erweisen, wenn Erfahrung nur auf ihrem Grunde möglich ist[91].

Nach diesem Prinzip führt Kant das Verfahren der Deduktion durch. Dabei werden *Rezeptivität* und *Spontaneität* in der Art ihrer Leistung einander gegenübergestellt. Die Rezeptivität der sinnlichen Anschauung gibt uns das Mannigfaltige, wobei Kant sogleich hinzufügt, daß das Wie dieses Gebens hier unbestimmt bleibt[92], ein Sachverhalt, der zugleich die Grenzen der Deduktion und damit der Synthesisleistung des Subjekts (im Vermögen der Einbildungskraft) offenbart; denn der menschliche Verstand ist nun einmal angewiesen auf ein ihm "anderweitig in der Anschauung"[93] Gegebenes, das er zu ordnen und zu verbinden hat. Das aber tut er spontan, d.h. "*Verbindung*, eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen An-

---

[87] ebd.
[88] KrV, B 126
[89] ebd.; Entsprechend lautet die Definition der Kategorien: "Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen als *bestimmt* angesehen wird." (B 128)
[90] KrV, B 127
[91] vgl. KrV, B 127
[92] vgl. KrV, B 145
[93] ebd.

schauung zugleich mit enthalten sein"[94].

Und es gilt, bezogen auf die zu untermauernde Revolution der Denkart, durch welche die für die Erkenntnis geforderte, im formal-subjektiven Teil gründende Apodiktizität zu verbürgen ist, daß "unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist"[95].

Der Begriff der *Verbindung* enthält also

- erstens ein Mannigfaltiges (in der Anschauung gegeben),
- zweitens die Synthesis des Mannigfaltigen, als Wirkung der Einbildungskraft[96], und auf Begriffe gebracht durch den Verstand,
- drittens aber den Begriff der Einheit. Denn wie sollte eine echte Verbindung zustandekommen ohne einen vorgängigen 'Blick' aus einem 'Gesichtspunkt' heraus, der Einheit im Mannigfaltigen 'sieht'?

So definiert Kant: "Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen."[97] Analytische Einheit ist nachträgliche Entdeckung der in einer Verbindung bereits enthaltenen und gestifteten Einheit. Synthetische Einheit aber geht vor aller Verbindung her und macht deren Begriff "allererst möglich"[98], also auch die Kategorien, die sich ja auf die Urteilsfunktionen gründen, in denen schon Verbindung enthalten ist, welche nicht die ursprüngliche synthetische Einheit sein kann, die jene vielmehr begründet. Kant nennt sie die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, das alle Verbindung ermöglichende Selbstbewußtsein, ausgedrückt in dem Satz: "Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*."[99]

In Gegebenheiten der sinnlichen Anschauung, die unter den Bedingungen von Raum und Zeit als den Formen der Sinnlichkeit stehen, und in die urteilsmäßige Bestimmung dieser mannigfaltigen Gegebenheiten durch die Kategorien des Verstandes wird Einheit gebracht durch die synthetische Einheit der Apperzeption, und erst diese Vereinigung stellt das Objekt der Erkenntnis dar. Ein Beispiel dafür ist eine Linie im Raum, die ich, um sie zu erkennen, ziehen muß[100].

"*Objekt* ... ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist."[101] Da aber zu dieser wie zu jeder Vereinigung die ursprünglich-syn-

---

[94] KrV, B 129f.
[95] KrV, B 130
[96] vgl. KrV, B 103
[97] KrV, B 130f.
[98] KrV, B 131
[99] ebd.
[100] vgl. KrV, B 137f., wo es heißt: "Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z.B. eine Linie, muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird."
[101] KrV, B 137

thetische Einheit des Bewußtseins vonnöten ist, so ist diese "eine objektive Bedingung aller Erkenntnis ..., unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich *ein Objekt zu werden*" [102].

Eine in der Anschauung gestiftete Einheit wird noch keine Erkenntnis, ebenso wenig wie eine in der Begrifflichkeit, mit der die anschaulich gegebenen Gegenstände bestimmt werden, gestiftete Einheit für sich Erkenntnis wird. Erst ihre wechselseitige Bezogenheit gibt Erkenntnis, und dies auch nur durch die Beziehung eines Begriffs auf mögliche *empirische* Anschauung, in der uns Gegenstände gegeben sind. Denn auch die Sätze der Mathematik, die ja durch Beziehung auf reine Anschauung konstruiert werden, können nur wahre Erkenntnisse werden durch ihre Anwendbarkeit auf mögliche empirische Anschauung. Nur wenn es Dinge in Raum und Zeit gäbe, die uns nicht 'anderweitig' gegeben werden müßten, sondern die wir unseren formal-subjektiven Bedingungen zufolge uns geben könnten, fiele diese Einschränkung der gültigen Erkenntnis auf die Bedingungen möglicher Erfahrung weg, da dies für unsere Vermögen nicht zutrifft, lautet das *Resultat* der Deduktion: "Folglich *ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.*" [103]

So wie Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit der Gegebenheit von Gegenständen Anwendung bekommen lediglich für Gegenstände der Sinne, innerhalb der Erfahrung also, so ist nun auch der Gebrauch der Kategorien als den Bedingungen der Möglichkeit, diese Gegenstände zufolge einer Erkenntnis zu bestimmen, nur innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung zulässig.

Die detaillierte Darstellung der transzendentalen Erörterungen Kants war notwendig, um - ausgehend vor allem von dem Zusammenspiel zwischen Anschauung und Begriff - den Boden zu bereiten für die von Plessner vollzogene Überwindung durch Selbstanwendung der Transzendentalphilosophie, in welcher gerade dieses Zusammenspiel in modifizierter Weise eine Rolle spielt.

---

[102] KrV, B 138
[103] KrV, B 166

§ 8. Das Zufällige gegenüber dem Apriori

Ein weiterer, gerade hinsichtlich dieser Selbstanwendung bedeutsamer Gedanke läßt sich hier anschließen, wenn man Prinzip und Resultat der Deduktion noch einmal gegeneinander hält, was auf den ersten Blick einen Zirkel nahelegt, auf den zweiten aber den Sinn des Kontingenten für die transzendentale Theorie offenbart.

Wenn davon ausgegangen wird, daß die Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung fungieren, dann muß sich erweisen, daß ihre objektive Gültigkeit nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung stattfindet. Würde sie darüber hinaus gehen, dann könnte nicht gesagt werden, wo Notwendigkeit in synthetischen Erkenntnissen anzutreffen sei, und Erkenntnis wäre gar nicht möglich, da auch alles durch Kategorien bloß Gedachte darauf Anspruch erheben könnte. Der Geltungsanspruch von Erkenntnissen könnte gar nicht mehr eingelöst werden, und alle Versuche, Wissenschaftlichkeit darin zu erreichen, wären vergebens. Kategorien sind die Bedingungsgrundlage der Erfahrung, und diese ist der Geltungsbereich der Kategorien. Fiele beides auseinander, so fände die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori keine Auflösung, da die mit dem Apriorischen durchgehend verbundene Notwendigkeit nicht mehr statthaben würde, wenn der Geltungsbereich auf bloße Gedankendinge ausgedehnt wäre. (Den Beweis dafür tritt Kant auch in der transzendentalen Dialektik, der 'Gegenprobe' des Experiments, an.)

Anders gesagt: das Apriorische und aus ihm synthetisch sich Entwickelnde bedarf zu seiner Bewährung, zur Einlösung seines Rechtsanspruchs, etwas *Zufälliges*, außer ihm Liegendes, seines Gebietes der Anwendung. Deshalb sagt Kant, daß die reine Vernunft "durch Verstandesbegriffe ... zwar sichere Grundsätze (errichtet), aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*."[104]

Wissenschaft, wie wir sie kennen, also Mathematik und Physik, hat ihren Haltepunkt in der "Zufälligkeit der gegenständlichen Welt"[105] . Ein solcher Haltepunkt ist für jede Wissenschaft notwendig, wie Plessner verallgemeinert: "Wissenschaft bedarf der Erweiterung durch Beziehung ihrer Begriffe auf etwas wahrhaft außer ihnen Liegendes, das ... ihnen gegenüber ganz und gar zufällig ist"[106].

So auch die Wissenschaft der Transzendentalphilosophie. Sie findet das für sie notwendige Zufällige in ihrem theoretischen Teil im Faktum der mathematischen Naturwissenschaft, in ihrem praktischen Teil und, da dieser leitend ist für das das Ganze der Vernunft, damit auch für dieses, im Faktum des Sittengesetzes bzw.

---

[104] KrV, B 764f.
[105] Plessner, GS II, S. 186
[106] ebd.

des Gewissens[107].

Und schließlich sieht Plessner diese Notwendigkeit einer außerhalb der Apodiktizität der Begriffe liegenden Zufälligkeit auch für die Philosophieidee, für welche die "Forderung, etwas ganz und gar Zufälliges zu finden", ein "Anwendungsgebiet"[108] also, ebenfalls gelte, worauf ich an dieser Stelle schon hinweise.

§ 9. Indirekter Weg

In der eben beschriebenen Konstellation ist das Moment der Indirektheit des kritischen Verfahrens enthalten, das bereits in der Einleitung Erwähnung fand.

Kants kritisches Verfahren ist indirekt, weil er die synthetischen Grundsätze, die das Reich der Natur theoretisch umgreifen und das Reich der Freiheit praktisch erschließen, auf dem 'Umweg' über die Erfahrung von der Natur, wie sie sich in wissenschaftlich-methodischer Weise in den Naturwissenschaften niedergeschlagen hat, aufstellt, und das zweite betreffend, sich an die sittliche Erfahrung, wie sie vom Gewissen verbürgt wird, hält (den Gang des Verfahrens dabei modifizierend, da doch die praktischen Begriffe nicht auf Anschauung warten müssen, um Bedeutung zu bekommen[109]).

Plessner hebt diesen Wesenszug des Kritizismus an verschiedenen Stellen hervor[110] und nimmt ihn für sich in Anspruch. Das wird in der weiteren Darstellung deutlich werden. Ich nenne hier nur ein Beispiel: Im Sinne dieses Wesenszuges formuliert Plessner in der 'Einheit der Sinne' den Grund für die Möglichkeit, Kants Philosophie nachzufolgen. Er schreibt hier, daß Kant, "um die Natur zu zwingen, uns Rede und Antwort zu stehen, sich an einen Teil der Kultur, an das Faktum einer Wissenschaft' wandte und indirekt aus einem Verständnis ihrer Leistungen eine Erkenntnis der Natur versuchte"[111].

Es ist dieser Gesichtspunkt der Indirektheit, welchen Plessner für einige seiner Fragestellungen zu deren kritischer Durchführung übernimmt.

---

[107] vgl. ebd., S. 381f.
[108] ebd., S. 228
[109] vgl. KpV, A 116
[110] vgl. z.B. Die verspätete Nation, GS IV, S. 137; Macht und menschliche Natur, GS V, S. 176; außerdem in den 'Kant-Büchern', GS II, S. 19, 174, 198 und GS III, S. 126, 150.
[111] GS III, S. 150

§ 10. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen I: Sinnlichkeit und Verstand

Das kritische Verfahren zeichnet sich darin aus, innere Bedingtheiten und Begrenzungen angeben zu können. Zunächst soll es um diejenige Bedingtheit zwischen Sinnlichkeit und Verstand gehen.

Der Bedingungsrahmen für gültige apriorische Erkenntnis ist gesteckt worden, ihre Möglichkeit wurde begrenzt durch die für den Rechtsanspruch verpflichtende und einzulösende Anwendbarkeit der Kategorien auf Gegebenheiten empirischer Anschauung, d.i. auf Erscheinungen. Wie diese Anwendung aber möglich ist und dadurch die Begrenzung des Anspruchs, muß noch geklärt werden, denn aufgrund der Heterogenität von Verstand und Sinnlichkeit ist es nicht ohne weiteres zu verstehen.

Die Anwendung der Kategorien auf erscheinende Gegenstände bzw. die Subsumierung der Gegenstände unter Kategorien ist Aufgabe weder des Anschauungs- noch des Verstandesvermögens, sondern der bestimmenden Urteilskraft unter Mithilfe der Einbildungskraft.

Zu der Vermittlung der beiden Elemente der Erkenntnis - Kategorie und Anschauung - bedarf es einer weiteren Bedingung, die an beiden Anteil hat, einer vermittelnden Vorstellung, die "rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein (muß). Eine solche ist das *transzendentale Schema*."[112]

Als Beispiel für die Gleichartigkeit von Begriff und Anschauung, die Bedingung ist für die geforderte Subsumption, nennt Kant Teller und Zirkel, in welchen die Rundung angeschaut und gedacht werden kann, so daß der Ausdruck des 'Enthaltenseins' eines Gegenstandes unter einem Begriff eine Bedeutung bekommt[113].

Die Einbildungskraft verschafft "einem Begriff sein Bild"[114], welches Verfahren Schema genannt wird. Das Schema selbst ist also kein Bild, sondern ermöglicht dieses erst, wobei wiederum eine Synthesis im Spiel ist, die beim Schematismus sinnlicher Begriffe diesen gemäß eine bestimmte Figuration als Voraussetzung des Bildes regelt (z.B.: das Bild eines einzelnen Hundes ist nur aufgrund einer allgemeinen Vorstellung vom Hund überhaupt, dem Schema des Hundes, möglich), und die beim Schematismus der reinen Verstandesbegriffe die reine Synthesis selbst ist, die zwar nicht zu einem Bild führen kann, die aber "die Kategorie ausdrückt"[115], insofern deren Anwendung auch - wie die Figuration beim sinnlichen Begriff -

---

[112] KrV, B 177. Mit dem Begriff des Schematismus der Einbildungskraft ist also doch eine Einheit der Erkenntnisvermögen angezeigt, welche die Kritik an deren schroffer Trennung relativiert (vgl. Kern, a.a.O., S. 63f.).
[113] vgl. KrV, B 176
[114] KrV, B 180f.
[115] KrV, B 181

geregelt und eingeschränkt sein muß, wenn sie auf eine bestimmte Erscheinung zutreffen soll. Diese Regelung aber muß unter der transzendentalen Einheit der Apperzeption stehen, als der Bedingung allen Verstandesgebrauchs und aller Verbindungsleistungen überhaupt, sowie unter der formalen Bedingung des Erscheinens aller Gegenstände überhaupt, der Zeit.

Im Durchgang durch die vier Gruppen von Kategorien zeigt Kant, daß die Schemate daher nichts anderes sind als "*Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln"[116], durch die der Bezug des Mannigfaltigen der Anschauung und dessen Verbindungen zur Einheit im inneren Sinn (der Zeit) auf die ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins gewahrt wird, so daß Spontaneität und Rezeptivität, Verstand und Sinnlichkeit an dieser Stelle zusammengeschlossen sind, dergestalt, daß die Sinnlichkeit vermittels des Schemas den Verstand realisiert - da sie den Kategorien durch die "Beziehung auf Objekte" "*Bedeutung*"[117] verschafft -, "indem sie ihn zugleich restringiert"[118], da sie außerhalb dieser Beziehung keine Möglichkeit des Gebrauchs haben.

Diese Art der Verbindung von Anschauung und Begriff im Schematismus entspricht der Orientierung Kants an der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft. Daß es nicht die einzige mögliche Verbindungsweise ist, zeigt sich dann, wenn man den Orientierungsrahmen um andere Arten von Wissenschaft und überhaupt andere kulturelle Leistungen erweitert - ein Ansatz, den Plessner in seiner 'Einheit der Sinne' verfolgt und auf den ich zurückkommen werde.

In seiner Gegenüberstellung von synthetischer und analytischer Reflexion in der 'Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang' geht Plessner von dem absoluten Widerspruch aus, der im Erkenntnisproblem steckt: der Gegenstand muß als vom Subjekt unabhängiger in sich bestehen, wenn er in seiner Eigenart erfaßt werden soll, und er muß vom Subjekt abhängig werden, wenn es den Erkenntnisbezug herstellen will. Transzendenz, Zufälligkeit, Unabhängigkeit stehen gegen Immanenz, Notwendigkeit, Abhängigkeit[119]. Das Problem der Einheit, der Identität der widersprechenden Momente kann nur durch eine "Logik der Synthesis"[120] angegangen werden, wie Plessner zeigt, welche "*die Form* der Sukzession als Schema *der Zeit* "[121] annimmt. Denn: "Die Aufgabe, den absoluten Widerspruch als identisch gesetzt zu denken, löst sich in das Schema der Zeit auf und erzeugt die Sukzession als Möglichkeit einer wirklichen Folge."[122]

---

[116] KrV, B 184
[117] KrV, B 185
[118] KrV, B 187
[119] vgl. GS I, S. 151
[120] GS I, S. 205
[121] GS I, S. 209
[122] ebd.

Diese Erzeugung einer Folge ist die Grundlage des kritischen Verfahrens, wie sich zeigen wird, und so ist es kein Wunder, daß in Kants kritischer Durchführung die Zeit eine zentrale Stellung einnimmt: "Auf allen Stufen der Ästhetik, der Logik und der Dialektik begegnen wir der Zeit als sinnbestimmendem Prinzip."[123]

So konnte auch *Heidegger* die 'Kritik der reinen Vernunft' in Richtung auf die 'Sein und Zeit'-Problematik hin auslegen[124], wobei es vor allem um den inneren "Zeitcharakter der Einbildungskraft"[125] geht, welche sich in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft als "Vermögen der Synthesis überhaupt"[126] in verschiedene Synthesen (der Apprehension, der Reproduktion, der Rekognition) teilt, in denen Heidegger die drei "Ekstasen" der "Zeitlichkeit"[127] (Gegenwart, Gewesenheit, Zukunft) findet[128]. Auch wenn Heidegger im Vorwort zur vierten Auflage des Kant-Buchs einräumt, daß darin "der Frage Kants eine ihr fremde, wenngleich sie bedingende Fragestellung untergelegt wurde"[129] (sie bedingend, weil doch die Seinsfrage anderen Fragen vorausliege), kann dieser Vorgang zur Illustration dienen für die von Plessner bereits hervorgehobene Bedeutung der Zeit im Kritizismus und demzufolge auch im kritischen Kritizismus als dessen Überwindung. Daß auch in der Phänomenologie Husserls die Zeit in der Beschreibung des Bewußtseinslebens und in der hermeneutischen Logik Diltheys als Lebenskategorie eine zentrale Stelle der Erörterungen einnimmt, ist bekannt und muß bei der Fragestellung der Philosophischen Anthropologie berücksichtigt werden.

Zurück zum Schematismus Kants und zu den Grundsätzen, mit welchen die Gegenstandskonstitution endgültig gesichert wird.

Verstand, Sinnlichkeit und Schematismus als deren Mittelglied wirken zusammen, um die objektive Gültigkeit synthetischer Erkenntnisse a priori zustandezubringen. Ausdruck finden solche Erkenntnisse in Urteilen a priori, deren Darstellung in "systematischer Verbindung"[131] gemäß der Kategorientafel und unter Rücksicht auf die Bedingungen ihrer Gültigkeit, wie sie bereits erörtert wurden, eben-

---

[123] GS I, S. 210
[124] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M., 4., erweiterte Aufl. 1973
[125] ebd., S. 170
[126] ebd.
[127] M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 15. Aufl. 1979; S. 329
[128] vgl. Heidegger, Kant, S. 173ff
[129] ebd., S. XIV
[130] Neuerdings hat D. Carr auf die je verschiedene Vorrangstellung der drei Zeitdimensionen bei Husserl (Gegenwart), Dilthey (Vergangenheit) und Heidegger (Zukunft) hingewiesen, um abschließend festzustellen: "es hat genausowenig Sinn, einer Dimension der Zeit Vorrang zuzuschreiben, als einem Ton in einer wohlgeformten Melodie." (D. Carr, Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger; in Orth, a.a.O., S. 436) Diese einheitliche Struktur der Zeit findet sich auch bei Plessner im Begriff der Verschränkung (vgl. GS V, S. 196), worauf ich an dieser Stelle bereits hinweise.
[131] KrV, B 187

falls zur "Doktrin der Urteilskraft (oder Analytik der Grundsätze)"[132] gehört. *Grundsätze* heißen diese Urteile, weil sie nicht abgeleitet sind aus anderen, aus ihnen selbst aber weitere ausfließen können[133].

In der transzendentalen Logik muß sich das oberste Prinzip solcher synthetischen Urteile auf die Erkenntnis von Gegenständen beziehen. Zu dieser gehört aber die Bezugnahme auf mögliche Erfahrung (gemäß dem Resultat der Deduktion). Erfahrung ist eine "empirische Synthesis"[134], deren Möglichkeit zwar den synthetischen Erkenntnissen a priori allererst objektive Realität verschafft, die ihrerseits aber den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Einheit unterliegt. D.h. was einen Gegenstand überhaupt konstituiert, nämlich sein Gegebensein durch die Anschauung und seine Vorstellung durch den Verstand, so daß das Beziehen dieser Vorstellung auf das Gegebene ein bestimmtes ist, und dieses Bestimmen durch den Gebrauch in möglicher Erfahrung objektive Gültigkeit erlangt -, diese Konstitutionsbedingungen sind dieselben wie die der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, so daß der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori lautet: "ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung"[135]; oder ausgedrückt in der bekannten Formel: "Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori."[136]

Gemäß der Tafel der Kategorien erläutert Kant im darauf folgenden Abschnitt die Grundsätze des reinen Verstandes, die nichts anderes sind "als Regeln des objektiven Gebrauchs der ersteren"[137]. Sie sind also die Konstitutionsbedingungen des Gegenstandes und der gültigen Beziehung von Kategorien auf Gegenstände zum Zwecke ihrer bestimmten Verknüpfung in synthetischen Erkenntnissen.

Auf das System dieser Regeln und die darin enthaltenen Zeitbestimmungen gehe ich nicht ein. Dagegen ist es von entscheidender Bedeutung, jetzt noch einmal die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich festzuhalten, mit deren Erörterung Kants Analytik endet, um in die Dialektik zu münden. Aus dieser Unterscheidung wird sich der Zusammenhang der Restriktionen vervollständigen.

---

[132] KrV, B 176
[133] vgl. KrV, B 188
[134] KrV, B 196
[135] KrV, B 197
[136] KrV, B 197
[137] KrV, B 200

§ 11. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen II: Verstand und Sinnlichkeit

Das Experiment, das die Vernunft mit sich selbst durchführt, hat bisher ergeben, daß objektive Gültigkeit synthetischer Erkenntnisse a priori immer nur innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung stattfinden kann und nur hinsichtlich der Gegenstände dieser Erfahrung. Erfahrung aber ist empirische Anschauung, deren noch unbestimmter Gegenstand Erscheinung heißt, die durch die Kategorien bestimmbar ist - eine Bestimmbarkeit, die in (erkenntnis)theoretischer Hinsicht vom "Dinge *überhaupt* und *an sich selbst* "[138], das nicht Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein kann, da es nicht unter den Bedingungen von Raum und Zeit steht, nicht gilt.

Begriffe erhalten nur durch ihre Versinnlichung in einem gegebenen Gegenstand einen Sinn, und nur Erscheinungen werden zu erkannten Gegenständen durch ihre Bestimmung mittels eines Begriffs. Weder die Versinnlichung noch die theoretische Bestimmung ist von einem Ding an sich möglich. Deshalb ist der Gebrauch, den der Verstand von seinen Begriffen und Grundsätzen machen kann, jederzeit empirisch, d.i. er geht auf Erscheinungen, niemals aber darf er transzendental sein, d.i. auf Dinge an sich gehen, denn hier haben jene Verstandeselemente keine Bedeutung, sie sind "ohne *Sinn*"[139].

Zwar haben die Kategorien, als formale Bedingung der Art, wie unsere Erkenntnis auf Gegenstände geht, *transzendentale Bedeutung*, sind aber nicht von *transzendentalem Gebrauch*, da dieser eine Veranschaulichung eines Dinges an sich voraussetzen würde, was eine contradictio in adiecto wäre. Letzteres wäre nur möglich, wenn wir mittels unseres Verstandes, also intellektuell und unsinnlich, anschauen könnten. Da uns eine solche Anschauung nicht zuteil werden kann, darf der Begriff des *Noumenon* nicht als ein bestimmter, "in positiver Bedeutung"[140], sondern muß als ein unbestimmter Begriff in negativer Bedeutung, d.i. als *Grenzbegriff* verstanden werden, oder als problematischer Begriff, "der keinen Widerspruch enthält, ... dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann"[141].

Auch mit diesem Grenzbegriff ist eine *Restriktion* gegeben. So wie die Sinnlichkeit den Verstandesgebrauch auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung einschränkt, so schränkt der Begriff des Noumenon, der Verstandeswesen, die unter keine Anschauung gebracht werden können, die "Anmaßung der Sinnlichkeit"[142]

---

[138] KrV, B 298
[139] KrV, B 299
[140] KrV, B 307
[141] KrV, B 310
[142] KrV, B 311

ein, deren Möglichkeit, uns Gegenstände zu geben, nicht weiter reicht als Raum und Zeit.

"*Verstand* und *Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bekommen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen Gegenstand beziehen können." [143]

Wie Kant diese "innere Bedingtheit" [144] nur mit seinem kritischen Verfahren freilegen konnte, das nimmt sich Plessner in seiner Ästhesiologie des Geistes zum Vorbild. Nur muß hier die Frage der Begrenzung anders gefaßt werden durch das Fehlen des Noumenonbegriffs, dem Kant noch einmal ausdrücklich diese Funktion zuweist: "So ist denn der Begriff reiner bloß intelligibler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung ... und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken." [145]

§ 12. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen III: Selbstbegrenzung der Vernunft

Wie aus der 'Versuchsanordnung' [146] ersichtlich, hat die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich eine weitere Begrenzung zu leisten, die Selbstbegrenzung der Vernunft. Die Methode, die Kant dem Naturforscher abschaute, bestand darin, die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt. Diese Elemente sind die Gebrauchsanweisungen für die Kategorien und Urteile, die in Schlüsse münden, wie sie Kant in der Dialektik vorstellt, Schlüsse, die die Vernunft in metaphysischem Interesse zieht, welchen aber kein anschaulicher Sachverhalt im Bereich möglicher Erfahrung gegeben werden kann und keine Erscheinung, die mittels ihrer vermeintlichen Erkenntnisse bestimmbar wäre.

So ermöglicht die scharfe Unterscheidung von Phaenomena und Noumena letztlich die Vervollständigung des Experiments durch die "Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntnisse a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse" [147]. (Jene erste Würdigung war das Resultat der Deduktion und der oberste Grundsatz.)

Das Auseinanderhalten der beiden 'Gegenstandsarten' erweist sich als Voraus-

[143] KrV, B 314
[144] Plessner in den 'Stufen', GS IV, S. 72
[145] KrV, B XX
[146] vgl. oben, S. 24
[147] KrV, B XX

setzung für die Auflösung der Widersprüche, in die sich die Vernunft selbst verwickelt, wenn sie nach dem Unbedingten fragt und es theoretisch erkennen will. Und die Auflösung ihrerseits erweist die Trennung der Dinge an sich von den Erscheinungen und die Beachtung der Gebrauchsanweisung als richtig. (Die dialektischen Schlüsse im einzelnen brauchen hier nicht erörtert zu werden.)

Die Selbstbegrenzung der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch und die damit gegebene negative Bestimmung, nämlich Einschränkung ihrer Erkenntnismöglichkeiten auf Gegenstände der Erfahrung, setzt aller *theoretischen* Philosophie eine Grenze, über die aber die *praktische* Philosophie hinwegschreiten kann mit dem Vermerk im Paß, daß die in den Vernunftschlüssen über das Unbedingte enthaltenen Ideen (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) zwar theoretisch keine objektive Realität erhalten, diese ihnen aber praktisch zukommt.

So ist die eigentliche Zielrichtung der kantischen Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik ihre Inauguration als praktische Philosophie mit der Orientierung an den Begriffen 'Freiheit' und 'Würde', eine Richtung und Orientierung, die bereits im Anfang beschlossen lag. Insofern hat sich der Kreis geschlossen. Es sind darin noch weitere Elemente des kritischen Verfahrens enthalten, die schon kurz angedeutet wurden, jetzt aber gesondert erörtert werden.

§ 13 Die Gebietsfrage

Wird der Rechtsanspruch für die Gültigkeit apriorischer Begriffe und Sätze geklärt und werden dadurch Grenzen der Anwendung bestimmt, dann werden damit auch die *Gebiete* bezeichnet, für welche diese Anwendung gilt. Kant hat dies in der 'Kritik der Urteilskraft' ausgeführt, weil ihm hier gerade die Bestimmung eines Gebiets für die Begriffe, die dem Vermögen der reflektierenden Urteilskraft unterstehen (die empirischen oder Erfahrungsbegriffe), zum Problem wurde.

Zur Klärung der Problemsituation und mit Rückbezug auf die Kritik der reinen sowie der praktischen Vernunft unterscheidet er *Feld*, *Boden* und *Gebiet*. Ich gebe diese Textstelle im Wortlaut wieder, da diese Differenzierungen für Plessners Weiterführung im Hinblick auf die Frage nach der Philosophie von Bedeutung sein werden.

Kant schreibt: "Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. - Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen. Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Be-

griffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen."[148]

Das bedeutet für Kants Kritiken und deren Zusammenschluß zu einem systematischen Ganzen folgendes:

In der Kritik der Urteilskraft wird die Verknüpfung zwischen Verstand als dem Erkenntnisvermögen und Vernunft als dem Begehrungsvermögen hergestellt. Verstand und Vernunft sind jeweils auf ihrem *Gebiet* (des Natur- bzw. Freiheitsbegriffs, aus welchen sich der theoretische und der praktische Teil der Philosophie ergeben) a priori gesetzgebend. Beide Gebiete befinden sich auf dem *Boden* der Erfahrung (in ihrer jeweiligen Hinsicht), auf dem allein Erkenntnis möglich ist. Daß vom Übersinnlichen - das zwar auch zu dem *Feld* gehört, in dem Begriffe Anwendung finden, sei diese nun gültig oder überschwenglich - keine theoretische Erkenntnis möglich ist, hat seinen Grund darin: der Gegenstand des Naturbegriffs erscheint, kann aber nicht als Ding an sich angeschaut werden; der Gegenstand des Freiheitsbegriffs (der noch erörtert werden wird) hingegen ist nicht anschaulich zu erfahren, bekommt aber als Ding an sich praktische Realität durch die Ideen, mit welchen wir das Feld des Übersinnlichen füllen, ohne darin festen Boden zu erhalten (d.h. wir können keine theoretische Erkenntnis darin erlangen)[149].

So entzieht sich das Übersinnliche jeweils der Möglichkeit gültiger Erkenntnis. Die Kluft zwischen den beiden Gebieten ist unüberwindlich in dem Sinne, daß ein weiteres Gebiet, auf dem wir in irgendeiner Weise Gesetzgebung zustandebrächten, zwischengeschaltet werden könnte. Eine solche Gesetzgebung müßte nämlich auf das höchste Gut gehen, in dem Freiheits- und Naturbegriff zusammenstimmen, wovon wir aber gar nichts wissen können, worauf wir lediglich hoffen dürfen[150].

Diese Hoffnung gründet sich auf die gebieterische Sollensforderung des Sittengesetzes, derzufolge das Gebiet der Freiheit auf das der Natur doch Einfluß haben *"soll"*[151], so daß die *Möglichkeit*, mit der Pflichterfüllung zugleich Wirkung in der Erscheinungswelt erzielen zu können, erhalten bleibt, selbst wenn dies noch niemals empirisch der Fall gewesen wäre. Wie ist das Dilemma zwischen der durch Gesetzgebung (im angegebenen Sinne) unüberwindlichen Kluft und der Forderung, sie doch für überwindlich zu halten, zu lösen?

Nun ist jene Kluft gewissermaßen ausgeprägt in denjenigen Erscheinungen der Natur, die n i c h t ausschließlich durch die vom Verstand ausströmenden allgemeinen Naturgesetze vollständig zu bestimmen sind noch etwas mit dem zu tun haben, wie unsere Vernunft (nach Freiheitsgesetzen) praktisch wird: dies sind die Spezifikationen der Natur nach empirischen Gesetzen; besonderen Gesetzen, die

---

[148] KU, B XVI
[149] vgl. KU, B XVIff
[150] vgl. die Dialektik der reinen praktischen Vernunft in KpV.
[151] KU, B XIX

nicht aus unseren allgemeinen Kategorien hergeleitet werden und welchen wir so auch nicht auf die Schliche kommen können. Da wir aber nicht anders können, als Naturgesetze überhaupt einem Verstand zuzuweisen, müssen wir auch die empirischen Gesetze ansehen, "als ob gleichfalls ein Verstand ... sie gegeben hätte"[152].

Das Vermögen nun, das sich auf das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen bezieht, ist die Urteilskraft; die bestimmende ordnet dem Allgemeinen den besonderen Fall zu, die reflektierende, die uns hier interessiert, steigt vom Besonderen zum Allgemeinen auf. Sie kann dabei aber keine Gesetze a priori vorschreiben, sondern hat nur die Möglichkeit, *sich selbst* ein Gesetz (ein Prinzip a priori) zu geben, damit sie der Mannigfaltigkeit der besonderen Naturerscheinungen nicht völlig verständnislos gegenübersteht, sondern auch hierin eine Einheit entdeckt, auch wenn diese nicht autonom dem Vermögen der Urteilskraft entspringt. Das gesuchte Prinzip kann kein Gesetz sein, das vom Subjekt vorgeschrieben oder gar vom Objekt hergenommen wird, sondern muß aus jener 'als ob'-Annahme stammen.

Das bedeutet: der von der Urteilskraft gedachte Verstand als der "Grund der Wirklichkeit"[153] der Spezifikationen der Natur gibt die Einheit in dieser Mannigfaltigkeit "zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen"[154]. Er ist der Zweck, dem die Besonderungen sich unterordnen, und "so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit"[155].

Da wir jedoch von diesem Verstand, wie gesagt, nichts wissen können, handelt es sich beim Prinzip der Urteilskraft um eine subjektive Maxime, die durch das Entgegenkommen der Natur bestätigt wird. Wir freuen uns, wenn unsere notwendige Annahme der Einheit (durch einen Verstand) bestätigt wird, und dieses transzendentale Gefühl der Lust stellt sich bei der Vorstellung jedes zweckmäßigen Gegenstandes ein, es ist das Gefühl der "Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen"[156], das sich äußern kann im Bereich des Naturbegriffs oder des Freiheitsbegriffs. Im ersten Fall wird das Objekt schön, im zweiten erhaben genannt, beide unter dem Prinzip der ästhetischen Urteilskraft stehend. Neben der ästhetischen Beurteilung gibt es die teleologische, die die Zweckmäßigkeit der Naturdinge nicht der formalen (subjektiven), sondern der realen (objektiven) Beschaffenheit nach betrachtet und in dieser Hinsicht zwar bestimmt, aber nicht wie die bestimmende Urteilskraft ausgehend von den allgemeinen Gesetzen, sondern bloß reflektierend, eben nach dem notwendig anzunehmenden Prinzip der Zweck-

---

[152] KU, B XXVII
[153] KU, B XXVIII
[154] KU, B XXVII
[155] KU, B XXVIII
[156] KU, B XLIV

mäßigkeit.

Die Urteilskraft hat also k e i n Gebiet (wie Verstand und Vernunft eines haben), auf dem sie gesetzgebend ist, sondern gibt sich selber das Gesetz als *Heautonomie* [157], um die eigene Reflexion über die Natur hinsichtlich ihrer Besonderungen durchführen zu können.

So schafft sie zweierlei:

a) die Vermittlung zwischen dem Freiheitsbegriff und dem Naturbegriff. Der erstere fordert das Handeln nach dem Sittengesetz, also die Beförderung des Endzwecks einer moralischen Menschheit, und damit ist doch auch zweitens die Möglichkeit seiner Existenz nach Naturbedingungen gedacht, welche im Begriffe der Zweckmäßigkeit subjektiv (aber allgemein gültig) begreiflich gemacht (nicht: objektiv bestimmt) wird;

b) durch diese Vermittlung den Zusammenschluß der drei Kritiken zu einem System. Das war schon die Forderung in der Kritik der reinen Vernunft, daß sie "den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen soll. ... Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft" [158].

Daß dieses System mit den ersten beiden Kritiken noch nicht vollständig war, lag eben in der Kluft zwischen den beiden Reichen der Natur und der Freiheit, deren Überwindung mit dem Prinzip der reflektierenden Urteilskraft zugleich die Rückbezogenheit des Systems auf sich selber sichert, wodurch es erst, wie Plessner sagt, "ein sich selbst tragendes Ganzes (bildet), das vom System Hegels auch bei voller Berücksichtigung von dessen Totalreflektiertheit nicht eingeholt oder überholt worden ist" [159]. Der Nachweis für die Berechtigung dieser Aussage muß in der Erörterung der kritischen Philosophieidee geliefert werden.

§ 14 Sinn- und Wertfrage

Kritik stellt nicht bloß Tatsachen fest, teilt sie ein und ordnet sie; sie nimmt Erfahrungen nicht bloß hin und faßt sie in Begriffe. Sie nimmt zwar Erfahrungen, Sachverhalte, Gegenstände auf, wie sie z.B. in die Wissenschaften eingegangen sind, aber indem sie sie in Frage stellt und sie als manifestierte Leistungen betrachtet, die auf ihren Sinn oder Wert hin zu befragen sind, wobei es entscheidend darauf ankommt, unter welcher Fragestellung dieses In-Frage-Stellen seinerseits in Gang gebracht wird.

So ist 'Die Einheit der Sinne' Plessners eine "Werttheorie der Sinne" [160] und trägt

---

[157] vgl. KU, B XXXVII
[158] KrV, B 27
[159] Plessner in seiner Selbstdarstellung, GS X, S. 312
[160] GS III, S. 31

die "Bezeichnung *Kritik*, um den wertprüfenden Sinn ihres Vorgehens deutlich zu machen"[161], welcher auf die Leistungen der Sinne gerichtet ist, um letztlich der philosophisch-anthropologischen Frage zu dienen, ebenso, wie ja die Kritik der reinen Vernunft nicht eine bloße Feststellung des tatsächlich Vorhandenen, wie es Begriffe, Sätze der Wissenschaften sind, darstellt, sondern den Wert ermittelt, den die Vernunftelemente selbst hinsichtlich Theorie und Praxis haben, indem sie ihren theoretischen Anspruch begrenzt, um ihren Sinn für die Praxis zu gewinnen, eine Bewertung, wie sie Kant in dem berühmten Satz zum Ausdruck bringt: "Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen."[162]

Daß Kant seine Kritik selber in den Rahmen der naturwissenschaftlichen Erfahrung gestellt hat, wurde ausführlich gezeigt. Dennoch kann und wird sein Beispiel selbst wieder als Vorbild einer neuen Kritik, der Kritik der Philosophie dienen, welche nach dem Sinn solcher Kritik und damit der Philosophie zu fragen imstande ist.

Übrigens hat auch *Husserl* sein phänomenologisches Unternehmen als "Erfahrungskritik"[163] verstanden, und zwar als radikale, weil sie "die gesamte Erfahrung überhaupt und das erfahrungswissenschaftliche Denken zugleich in Frage"[164] stellen sollte. Eine solche Kritik dürfe sich nicht in einen gegebenen erfahrungswissenschaftlichen Rahmen einspannen lassen, weil damit eine Vorentscheidung über den zu erschließenden Sinn bereits gefallen sei[165], während doch das Bewußtsein selbst als intentionales in seinen Konstitutionsleistungen allererst und unabhängig von bereits vollzogenen und in Wissenschaften geronnenen Akten freizulegen und daraufhin zu befragen sei, wie es jeweils gegenständlichen Sinn, den Husserl im noematischen Bestandteil der Bewußtseinsstruktur ansiedelt[166], zustandebringe. Husserl hat mit seiner Kritik an der Orientierung an etablierten Wissenschaften recht, insofern es sich dabei um eine naive Übernahme handelte. Plessners Verständnis der kantischen Kritik zielt aber gerade auf die Möglichkeit der Selbstprüfung und Selbstbegründung des kritischen Prinzips, welches zwar durch Analogisierung zur mathematischen Naturwissenschaft gewonnen ist, aber zu seiner eigenen Begrenzung und Sinngebung taugt wie auch zur Selbstüberwindung durch 'Metakritik'. Da es Husserl an einer solchen prinzipiellen Begründung im Zuge des Verfahrens fehlen läßt (zumindest jener Husserl bis zu den Ideen I, dem die Kritik Plessners gilt), unterliegt er selbst dem Vorurteil einer Orientierung am alten Ideal der mathesis universalis und der Idee einer Philosophie als strenger Wissen-

[161] ebd.
[162] KrV, B XXX
[163] Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft; Frankfurt/M., 1981, S. 20 (Logos I, 1911, S. 299)
[164] ebd.
[165] vgl. ebd., S. 33 (Logos, S. 310)
[166] vgl. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I; Hua III/1, S. 295ff

schaft in diesem unbefragten Sinne"[167]. Dieses dogmatische Vorurteil hatte schon Kant durchschaut, als er einen entscheidenden Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie feststellte.

§ 15. Philosophieren lernen

Der Gebrauch der Vernunft in der Mathematik ist 'rein'; denn ihre Erkenntnisse bekommen Anwendung in der reinen Anschauung, die nicht von einer Verunreinigung durch Fehlerquellen empirischer Art bedroht ist, d.h. mathematische Vernunfterkenntnis ist "aus allgemeinen Quellen der Vernunft ..., d.i. aus Prinzipien geschöpft"[168] und kann deshalb gelernt werden.

Dagegen unterscheiden sich objektive und subjektive Vernunfterkenntnis in der Philosophie, weil es nirgendwo gesichert ist, daß philosophische Erkenntnis aus eben diesen Vernunftprinzipien geschöpft ist. Aus diesem Grunde läßt sich "niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft,, höchstens nur *philosophieren* lernen"[169].

Dem Philosophieren aber liegt eine "Idee von einer möglichen Wissenschaft"[170] zugrunde, ein Urbild, dem man sich nähern will, das aber "nirgend in concreto gegeben ist"[171]; deshalb bedarf diese Näherung der ständigen Kritik, die ja auch aus eben jenen Quellen der Vernunft entspringt, so daß philosophieren lernen bedeutet: "das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen"[172].

Aufgrund dieses Zusammenhangs von Kritik und Philosophie nennt Plessner die Frage: "Wie kann man ... wenigstens philosophieren lernen? ... die klassische Frage, welche dem System des Kritizismus zu Grunde liegt"[173]. Und als Bedingung der Nichtlernbarkeit der Philosophie fügt er, den Sinn des kantischen Entwurfs umgreifend, die imperativische Einschränkung ein: "wenn Philosophie um der Reinheit der Willensgesinnung willen nicht lernbar sein soll"[174]. Denn der Wille, das oberste praktische Gesetz, darf seinen Bestimmungsgrund nirgend woanders hernehmen als aus sich selbst, der er nichts anderes ist als praktische Vernunft - er muß sich autonom bestimmen, wenn er frei sein will, und nur dann kann die Vernunft ihr

---

[167] vgl. dazu Plessner, GS II, S. 264 und 278
[168] KrV, B 864f.
[169] KrV, B 865
[170] KrV, B 866
[171] ebd.
[172] ebd.; genau dieser Aufforderung ist Plessner gefolgt.
[173] GS II, S. 279
[174] ebd.

Interesse befriedigen, das "zuletzt praktisch ist"[175], also auf die "Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft"[176] geht.

Steht die Philosophie als Wissenschaft in diesem Interesse, dann hat sie nicht mehr bloß die logische Systematik alles Wissens zu ihrem Zweck, sondern dieser untersteht noch dem "Endzweck", der "die ganze Bestimmung des Menschen"[177] beinhaltet (über die gleich zu reden sein wird). Diese Bestimmung ist aber an die Freiheit geknüpft als der obersten Bedingung der Möglichkeit aller Bestimmung der Vernunft überhaupt. So kann zwar die Philosophie in ihrem "*Schulbegriff*"[178], der die bloße Systematik der Erkenntnisse impliziert, gelernt werden, nicht aber die Philosophie in ihrem "*Weltbegriff*"[179], in welchem sie auf jenen letzten praktischen Zweck geht.

§ 16. Offenheit und Unabschließbarkeit

Kant erweist damit der Freiheit seine Reverenz: der Lehrling der Philosophie kann zwar schulmäßig angeleitet werden, ihm kann aber nicht vorgeschrieben werden, was er zu tun oder zu lassen hat, um Philosoph zu werden. So ist denn der Philosoph ein "Ideal" und "Urbild", und in "solcher Bedeutung (des Weltbegriffs, R.B.) wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen, und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein"[180].

In diesem Sinne ist Kritik nie abgeschlossen, sie "duldet kein Definitivum"[181]. Sie ist, wie Plessner plastisch formuliert, "ein Entwurf des Hauses der Vernunft. Andere sollen es bewohnen, die das Zeug dazu haben, es umzubauen"[182]. Wie Plessner diesen Umbau vorgenommen hat, wird noch ausführlich erörtert.

Die Notwendigkeit der Unabschließbarkeit der Kritik verdeutlicht ein Beispiel, das sich im ersten Abschnitt des ersten Buches der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft findet, welcher "Von den Ideen überhaupt"[183] handelt. Auch hier spricht Kant von einem 'Urbilde' (diesmal in bezug auf die beste, d.i. freiheitliche Staatsverfassung), dem sich zu nähern menschheitliche Pflicht sei, selbst wenn das "Maximum"[184] dessen, was das Urbild in der Idee vorgibt, durch keine Erfahrung jemals bestätigt wurde oder bestätigt werden wird; das Schielen

---

[175] KpV, A 219
[176] KrV, B 867
[177] KrV, B 868
[178] KrV, B 866
[179] ebd.
[180] KrV, B 867
[181] Plessner, GS II, S. 454
[182] ebd.
[183] KrV, B 368
[184] KrV, B 374

auf die Erfahrung bringt die praktische Vernunft nämlich nicht weiter, denn für sie gilt, daß "die Ideen die Erfahrung selbst ... allererst möglich machen"[185], und je mehr wir der Idee gemäß handeln, um so eher wird dann die Erfahrung mit ihr übereinstimmen. Aber "welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und der Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann."[186]

Die Kritik bewahrt uns aber vor der Anmaßung, eine solche Bestimmung endgültig geben zu können, weil sie selbst nur auf dem Grunde der Freiheit möglich ist und nur im Medium der Freiheit gedeiht. "Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können."[187] Denn das Prinzip der Kritik gilt überall dort, wo unter der Bedingung der Freiheit gehandelt wird, im politischen wie im philosophischen Raum.

Vernunft, unser höchstes Vermögen, und Kritik, das Organ, dessen sie sich bedient, in und mit dem sie wahrhaft lebt, sind offen und unabschließbar in ihrem Tun, weil sie aus dem Prinzip und der Idee der Freiheit ihre Nahrung empfangen. "Das unbedingt allem Vorausgehende ist die Praktizierung der Autonomie"[188], resümiert Plessner, und dieser Satz ist die bündige Antwort auf die von ihm gestellte Frage: "Wie ... ist Vernunftkritik überhaupt möglich?"[189]

Zusätzlich zu dem bereits Gesagten ist es zum Verständnis dieser Antwort erforderlich, die praktische Philosophie Kants in dem gesteckten Rahmen zu Wort kommen zu lassen.

---

[185] KrV, B 375

[186] KrV, B 374; später unterscheidet Kant das Ideal, dem man sich bloß annähern kann, von der Idee, die sich schematisch ausführen läßt, und der Grad der Annäherung ans Ideal ist es, der unbestimmt bleibt (vgl. unten, II. Teil).

[187] KrV, B 766f.

[188] GS II, S. 444

[189] GS I, S. 146

§ 17. Freiheit und Würde

Es wurde mehrmals darauf aufmerksam gemacht, daß im kritischen Entwurf der Sinn des Ganzen schon im Anfang beschlossen liegt. Kant selbst weist in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auf diese Eigentümlichkeit hin. Er durchschaut dabei auch die Zirkelhaftigkeit zwischen den Teilen und dem Ganzen und charakterisiert dieses Ganze. Er spricht von dem Vertrauen, den er in seinen Plan und dessen "Vollständigkeit"[190] setzt, und sieht dieses Vertrauen begründet in der "Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt"[191].

Worin das Experiment einschließlich der Gegenprobe besteht, wurde bereits erörtert. Jetzt kommt es darauf an, was Kant in Klammern dem Ganzen der reinen Vernunft zuspricht: daß es für sich - also nicht aufgesplittert in getrennte Vernunft'arten' - gegeben sei, und zwar durch die Endabsicht des Ganzen der reinen Vernunft (was ich wiederhole, um deutlich zu machen, wie Kant selbst in der methodologischen Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft keineswegs eine solche in der Sache vornahm) im Praktischen. "Praktisch ist", was "auf Freiheit beruht"[192]; und der "Begriff der Freiheit ... macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus"[193].

(Wenn man diesen Sinn des Ganzen bedenkt, kann der Vorwurf der Endgültigkeit gegen Kant kaum begründet werden, ebenso wenn man das in § 16 über die Ideen Gesagte berücksichtigt. Dennoch gibt es diesen Vorwurf, so z.B. durch *P. Krausser* in seinem Buch über Dilthey. Er schreibt: Kant "hat ganz offenbar als selbstverständlich vorausgesetzt (und ausgesprochen), daß eine Kritik der Vernunft ein für alle Mal, definitiv und vollständig, a priori und apodiktisch ..., also dogmatisch im Sinne Wolffs sein müsse"[194], und Krausser stellt dem die Konzeption einer endlichen Vernunft, die gar keine Vollständigkeit beanspruchen kann, entgegen. Er beachtet aber zwei Dinge nicht: zum einen widerspricht ihm Kant selbst, wenn er über den **ganzen** Entwurf redet, der unter der Bedingung der - die Endgültigkeit ausschließenden - Freiheit steht; zweitens bezieht sich in der von Krausser ange-

---

[190] KrV, B XXXVII
[191] KrV, B XXXVIII; vgl. oben, S. 33f., wo das Faktum des Sittengesetzes als das Zufällige dem Ganzen der Vernunft gegenüber zugeordnet wurde.
[192] KrV, B 371
[193] KpV, A 4
[194] P. Krausser, Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie; Frankfurt/M., 1968, S. 88

gebenen Stelle der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV das von Kant geforderte dogmatische Verfahren im Sinne Wolffs nicht auf die Kritik, den Plan also, sondern auf die Metaphysik als Wissenschaft, die "Ausführung also des Plans"[95], zu der "die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung"[96] ist. Die Vollständigkeit, die dieser Vorläufigkeit dennoch innewohnen soll, ist die der Prinzipien, und von diesen kann insofern tatsächlich Vollständigkeit verlangt werden, als keine Frage der Vernunft von ihnen abgewiesen werden darf. Daß Kant noch nicht historisch gedacht hat im Sinne Diltheys, ist wahr. Aber er hat mit dem obersten Prinzip der Freiheit und der Autonomie die Tür seines Systems für Umbauten offengehalten, **sofern** diese dem Prinzip der Kritik entsprechen, d.h. sofern sie selber der praktischen Endabsicht der Vernunft folgen - und das ist letztlich auch die Absicht einer Kritik der historischen Vernunft, die Dilthey zufolge den menschlichen Geist von der Herrschaft dogmatischer Begriffe befreien soll.)

Diese Endabsicht der Vernunft gilt es zu verdeutlichen.

Ich nehme hier noch einmal das im § 2 anfangs wiedergegebene Zitat auf und vervollständige es. Es handelt sich um den ersten Satz der Vorrede zur ersten Auflage der KrV, worin Kant von dem besonderen Schicksal der Vernunft spricht, und zwar "in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind der Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft"[97].

Zu diesen ihr aufgegebenen, aber unlösbaren Fragen - nach der Existenz Gottes, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele - gelangt sie, weil sie - aufgrund ihrer Natur und ohne eigenes Verschulden - in ihrem Suchen nach den Bedingungen eines Bedingten in der Reihe dieser Bedingungen hinsichtlich kategorischer, hypothetischer und disjunktiver Synthesen jeweils auf ein Unbedingtes stößt: eben auf die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Von diesen Ideen darf kein theoretischer Gebrauch gemacht werden, da doch dessen Prinzip der Legitimität nicht auf sie zutrifft; zwar besitzen sie innerhalb der Theorie regulative Bedeutung zur Vorgabe eines für die Verstandestätigkeit unentbehrlichen Zieles, aber niemals eine für die Erkenntnis konstitutive, sondern nur für die Praxis[98].

Es ist hier nicht erforderlich, näher auf die einen Widerstreit bergenden Fragen der Vernunft einzugehen, die Kant in der Dialektik abhandelt. Eine dieser Fragen aber birgt den Schlüssel zur Bestimmung der Endabsicht der Vernunft. Es ist die Frage nach der Kausalität durch Freiheit, die entsteht aus der Frage nach der

---

[95] KrV, B XXXVI
[96] KrV, B XXXV
[97] KrV, A VII
[98] vgl. KrV, B 670ff

letzten Ursache in der Reihe aller Ursachen, welche Kant in der dritten Antinomie erörtert.

Kant zeigt dort, wie der praktische Begriff der Freiheit sich auf die Idee der Freiheit gründet, die aus der erkenntnistheoretischen Fragestellung nach der Totalität aller Ursachen entspringt. Er findet es "merkwürdig"[199], daß es sich so verhält, denn die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten mit der Freiheit "im kosmologischen Verstande"[200], nämlich etwas zu verursachen, ohne selbst in der Zeit nach Naturgesetzen verursacht zu sein, färben somit ab auch auf die Freiheit "im praktischen Verstande"[201], die in der "Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit"[202] zu sehen ist.

Nun können wir in der Natur, der Sinnenwelt also, keine Freiheit finden, andererseits ist es dem Menschen möglich, seinen Willen zu bestimmen, ohne dem Druck der Sinnlichkeit nachzugeben. Kant löst den Widerstreit nach dem bewährten Muster, der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich: kann in der Welt der Erscheinungen zwar keine Freiheit stattfinden, so kann sie doch dem Ding an sich zukommen, als intelligible Ursache einer Wirkung[203]. Das Wesen, in dem solche Zuordnungen möglich sind, ist "allein der Mensch"[204], der zwar als Erscheinung zur Natur gehört, zugleich aber auch - mit einem Bein gleichsam - in der Welt der Dinge an sich, der intelligiblen Sphäre, steht; nämlich mit seinem Willen oder der praktischen Vernunft, allerdings mit der entscheidenden Einschränkung, daß es ein guter, d.i. freier, sich autonom bestimmender Wille ist.

(Zwar können auch der Verstand und allgemein die Vernunft zu den Gründen für den intelligiblen Charakter des Menschen gezählt werden, aber nur bedingt, da bloß die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch von jener absoluten Unabhängigkeit von der Erfahrung sein kann, die das Zeichen des Noumenon ist.)

Wie im theoretischen hält Kant auch im praktischen Bereich die Trennung von formalem Apriori und materialem Aposteriori durch. So wie die Notwendigkeit der Naturgesetzlichkeit zurückgenommen ist in die Kategorien und Anschauungsformen des transzendentalen Subjekts, so ist auch die Notwendigkeit der Gesetze durch Freiheit und die Bedingung der Möglichkeit wahrhaft freien, d.i. moralischen Handelns zurückgenommen in den Bestimmungsgrund des *Willens*, der deshalb als das einzige in der Welt mögliche uneingeschränkt Gute gedacht werden kann[205], da nur er allein autonom von sich aus den Einfluß anderer Bestimmungsgründe als den der Achtung vor dem Sittengesetz ausschließen kann. Das bedeu-

---

[199] KrV, B 561
[200] ebd.
[201] KrV, B 862 (im Orig. gesperrt)
[202] ebd.
[203] vgl. KrV, B 565
[204] KrV, B 564 ('allein' im Orig. am Satzanfang)
[205] vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 1

tet zugleich: in dem, was dieses Gesetz vorschreibt, wozu der Wille sich selbst nötigt, darf nichts Materiales, kein Zweck oder Ziel, enthalten sein, sondern bloß die Form des Gesetzes selbst. Nur so ist die Freiheit des Willens gesichert: er kann sich dadurch selbst zu einer Handlung bestimmen, die nicht wiederum nur Mittel zu einer anderen Handlung ist und von daher in heteronomer Weise ihre willentlichen Bestimmungsgründe erhalten würde.

Daraus allein rechtfertigt sich die Rede von einem vernünftigen Wesen, dem die Idee der *Würde* und des *Zwecks an sich selbst* innewohnt, beide gegründet auf die Idee der *Freiheit*, durch welche alle andern Ideen der Vernunft, auch die von Gott und Unsterblichkeit - als Postulate, d.i. "*Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht"[206] -, erst "objektive Realität"[207] bekommen, aus dem Grunde, weil "Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz"[208], von welchem wir zwar nur seine "Unbegreiflichkeit"[209] begreifen; das Bewußtsein von ihm kann aber ein "Faktum der Vernunft"[210] genannt werden, weil wir ihm gar nicht aus dem Wege gehen können und "es für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist"[211].

Aufgrund dieses Bewußtseinsfaktums kann Kant auch sagen: "Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei"[212], so daß Freiheit nicht in theoretischer Hinsicht bewiesen werden muß, um ihre praktische Geltung zu legitimieren.

Im Zusammenhang mit der Lösung der Gebietsfrage war bereits vom Prinzip der Zweckmäßigkeit die Rede. Nun gibt es in der Ordnung der Zwecke bloß den Menschen, der selber nicht von anderen Wesen in der Welt zu ihrem Mittel gebraucht werden kann: "In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*"[213].

Er ist als solcher unabhängig vom Naturmechanismus und "von keiner anderweitigen Bedingung, als bloß seiner Idee, abhängig"[214], die als "Idee der Persönlichkeit"[215] bezeichnet werden kann, und die untrennbar mit der Idee der Freiheit verbunden ist.

Denn diese 'Überlegenheit' des Menschen gründet in seiner Vernunftbegabung, die ihn doch neben seiner Naturzugehörigkeit zugleich als Noumenon, als morali-

---

[206] KpV, A 238
[207] KpV, A 4
[208] KpV, A 5
[209] Grundlegung, BA 128 (im Orig. gesperrt)
[210] KpV, A 56
[211] ebd.
[212] Grundlegung, BA 100
[213] KpV, A 155f.
[214] KU, B 398
[215] KpV, A 156

sches, zur Freiheit fähiges Wesen ausweist. Was ihn aus dem Reich des Sinnlichen erhebt, macht ihn zugleich zum Herrscher darüber, aber eben *nur, insoweit er Vernunftwesen ist*, und das bedeutet, wenn er der moralischen Forderung Genüge tut, d.h. wenn er seiner Pflicht, nämlich aus Achtung vor dem Sittengesetz und nicht aus andern Antrieben zu handeln, nachkommt, also der Bedingung folgt, unter der er allein Zweck an sich selbst sein kann; ist dies der Fall, dann hat er im Reich der Zwecke nicht nur einen "relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. *Würde*"[216].

In diesem Begriff, der in seiner Bezogenheit auf die Einheit des Menschen als Natur- und Vernunftwesen den Höhepunkt der praktischen Philosophie bildet, liegt eine Paradoxie, die auch von Kant ausgesprochen wird. Sie besteht darin, daß mit der Würde etwas angestrebt werden soll, das keinen weiteren Zweck als eben den, würdig zu sein, erfüllt. Zwar steckt hinter diesem Würdigsein eine Hoffnung, nämlich die, dereinst glücklich zu sein, welche sich auf *"das Ideal des höchsten Guts"* - eine "höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet" und "zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird"[217] - gründet, aber diese Hoffnung und die damit verbundene Erwartung der Glückseligkeit darf niemals den Grund der Willensbestimmung und der - bei Wahrung der Autonomie - damit verknüpften "Würdigkeit, glücklich zu sein"[218], bilden, weil dadurch wieder das Sittengesetz und seine Reinheit übertreten (und jene Hoffnung in Folge davon gerade zunichte gemacht) würde.

Kant drückt diese Paradoxie so aus:

"Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetz seiner Bedürfnis unterworfen vorgestellt werden müssen."[219]

Jene Würde oder 'Würdigkeit' zu erreichen, bedeutet die Meisterung der paradoxen Situation, die sich gerade dann noch verschärft, wenn man sich in dem Glauben wiegt, die Würde tatsächlich erlangt zu haben; denn das müßte heißen, daß man etwas erkannt hätte, was aufgrund der theoretischen Grenzen der Vernunft, die nur durch ihr Praktischwerden überstiegen werden können, gar nicht erkannt werden kann, wohingegen gerade durch solchen "Eigendünkel"[220] "die Reinig-

---

[216] Grundlegung, A 77
[217] KrV, B 838
[218] ebd.
[219] Grundlegung, A 84f.
[220] KpV, A 154

keit des moralischen Prinzips"[221] seinerseits getrübt würde. Deshalb kann sich Würde nur innerhalb der "Schranken der Demut"[222] entfalten, die keine falsche Bescheidenheit ist, sondern das begründete Wissen um die Grenzen der Erkenntnis und damit der Selbsterkenntnis, welche nur durch die sittliche Handlung überschritten werden in die nicht erkennbare, aber praktisch wirkliche intelligible Welt.

In diesen Zusammenhang gestellt sind Würde und die ihr zugrundeliegende Freiheit Grenzbegriffe, da sie ihren Ort an den Übergängen zwischen den beiden Bereichen des Natur- und Freiheitsbegriffs haben, welche Übergänge durch die 'vernünftige Natur' des *Menschen* bezeichnet sind. Für ein solches im Grenzbereich befindliches Wesen ist es kein Zufall, daß, wie Kant sagt, im "Gang menschlicher Dinge ... fast alles paradox ist"[223]. Denn das Paradoxe ist das Wesen der Grenze, wie sich an Plessners Philosophie noch deutlich zeigen wird.

§ 18. Kritik leistet das System

An die Endabsicht der ganzen Vernunft, wie sie vorstehend umrissen wurde, knüpft sich auch die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

Die praktische Bestimmung des Menschen ist es, würdig zu werden der Glückseligkeit. Damit beides, Freiheit und Natur, zusammen kommen kann, muß, wie gezeigt, das Ideal des höchsten Guts angenommen werden. Die Bedingungen der Übereinstimmung mit diesem Ideal und damit die richtige Maximensetzung im Hinblick auf die Würdigkeit, glücklich zu sein, herauszuarbeiten, ist Aufgabe der Philosophie als "Weisheitslehre", als der "*Lehre vom höchsten Gut*, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur *Wissenschaft* zu bringen"[224].

Als Weisheitslehre ist und bleibt sie ein "Ideal"[225], als Wissenschaft aber soll sie doch wirklich werden im Sinne der in der Kritik der reinen Vernunft thematisierten Bedingungen aller Wissenschaftlichkeit, insbesondere des experimentellen Verfahrens zur Selbstprüfung und Selbstbegründung.

Die Verknüpfung von theoretischer und praktischer Vernunft, von wissenschaftlicher Prägung und moralischer, d.i. freiheitlicher und damit hienieden unabschließbarer Endabsicht gelang Kant in der Kritik der Urteilskraft. An diese anschließend legt Plessner frei - und das wird Thema des II. Teils sein -, daß es nur einer Kritik gelingen kann, Teile zum System zu verknüpfen, und zwar so, daß der Forderung nach Vollständigkeit einer systematischen Wissenschaft wie

---

[221] KpV, A 153
[222] KpV, A 154
[223] Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, A 493 (Werke XI, S. 61)
[224] KpV, A 194
[225] KpV, A 195

auch der Forderung nach Unabschließbarkeit aus Gründen des Primats der Willensgesinnung Genüge getan werden kann. Der Kunstgriff, mit dem dies glückt, ergibt sich aus der Rolle der Urteilskraft, die als ein Vermögen konzipiert ist, das

a) die (unter dem Vorbehalt einer vorausgehenden Kritik) einer Doktrin fähigen Teile des Systems (Natur und Freiheit) vermittelt,

b) selbst "keiner Doktrin, sondern bloß einer Kritik fähig ist"[226], und zwar, "weil es nur zum Verknüpfen dient, eine bloße Funktion, keine Gegebenheit"[227], als welche es selbst wieder einer Verknüpfung unter einem Prinzip bedürfte.

Kant nennt diese Leistung die besondere Art der Urteilskraft, "die propädeutische Einleitung mit der enzyklopädischen zu vereinigen"[228], also die kritische Vorübung mit der systematischen Einteilung zufolge der "Idee des Systems"[229].

So kann Plessner zusammenfassend sagen:

"Kritik also leistet, was Doktrin nicht leistet: das System." "Das Resultat der Vereinigung ist also ein System von besonderer Art: es ist ein fertiges Grundsystem für das ideale Wissenschaftssystem, das objektiv noch nicht fertig ist, ja nie ganz fertig sein kann."[230]

Plessner zeigt, wie kunstvoll Kant dieses verwickelte Problem einer, wie man sagen kann, offenen Systematik mit seinem Kritizismus löste und weist nach, daß die kritische Philosophie die "Aufgabe, sich selbst noch einmal zu denken, von der reflektierenden Urteilskraft auflösen lassen"[231] kann, und zwar "in Form der Rekapitulation des Systems in Gestalt seiner inneren Proportion"[232], welche die immanente Leistung der dritten Kritik Kants ist und von Plessner in seinen 'Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft' expliziert wird, worauf ich im II. Teil zurückkommen werde.

§ 19. Zurückführung

Plessner nennt ausdrücklich ein Moment der Kritik, in welchem er diese als den "Vorläufer"[233] der philosophischen Anthropologie sieht. Es ist jener Aspekt, der einen Charakterzug jeder Transzendentalphilosophie ausmacht: das "Verfahren der 'Zurückführung' scheinbar vom Menschen unabhängiger Größen und Thesen auf innermenschliche Funktionen"[234], was bei Kant wie auch, in anderer Weise, bei

---

[226] KU, Erste Fassung der Einleitung, Werke X, S. 57
[227] Plessner, GS II, S. 290
[228] KU, a.a.O., S. 58
[229] KU, a.a.O., S. 57
[230] GS II, S. 290
[231] GS II, S. 321
[232] ebd.
[233] Plessner, Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 34
[234] ebd.

Husserl [235] eine Zurückführung auf die Subjektivität als Bedingungsgrundlage für Objektivität im Erkennen und Vernünftigkeit im Handeln bedeutete. Dadurch erhält der Mensch, wie Plessner sagt, "als 'Reduktionsbasis' eine ausgezeichnete Stellung" [236], die es jedoch von der Einschränkung auf "das ideelle Gerüst eines vernünftigen Wesens" [237] zu lösen und im Sinne Diltheys in Richtung auf "den konkreten Menschen in seiner vollen Wirklichkeit" [238] auszubauen gelte. Dieser Um- und Ausbau wird Thema des IV. Teils sein.

§ 20. "Was ist der Mensch?"

So scheint das, was Kant unter 'Vermögen' thematisiert und auf diese zurückgeführt hat, im Begriff des Menschen zu kulminieren. Und in der Tat hat Kant selbst die Aufgaben der Philosophie in der Frage nach dem Menschen zusammengebunden. In der Kritik der reinen Vernunft nannte er die drei Fragen, in welchen sich alles Interesse der Vernunft vereinigt:

"1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?" [239]

Auf die erste Frage hatte die Selbstbegrenzung der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch zu antworten. Die zweite Frage war Angelegenheit des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft. Die dritte Frage schließlich ist theoretisch wie praktisch und betrifft die Lehre vom höchsten Gut.

In der von Jäsche 1800 herausgegeben Logik-Vorlesung Kants werden diese Fragen auf eine vierte bezogen, die lautet:

"4. Was ist der Mensch?" [240]

Dort werden die Fragen dann folgendermaßen zugeordnet:

"Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen." [241]

Und dann werden, bezogen auf die Fragen, die Aufgaben des Philosophen genannt:

"Der Philosoph muß also bestimmen können

1) die Quellen des menschlichen Wissens,

2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und endlich

---

[235] vgl. die Bemerkungen über Husserl oben, S. 14ff und S. 45f.
[236] Plessner, Aufgabe, GS VIII, S. 34
[237] ebd.
[238] ebd.
[239] KrV, B 833 (im Orig. gesperrt)
[240] Kant, Logik (hrsg. v. Jäsche), A 25; Werke VI, S. 448
[241] ebd.

3) Die Grenzen der Vernunft."[242]

Zur vierten Frage werden keine weiteren Angaben gemacht. Aber bezieht man das bisher Gesagte auf die Frage, was der Mensch sei, dann erhofft man sich von der Beantwortung der ersten drei Fragen und der Lösung der drei Aufgaben die Bestellung des Bodens für die Beantwortung der vierten, und die vierte Frage ist umgekehrt der Bezugspunkt für die drei anderen, d.h. die Frage nach dem Menschen bildet den einheitlichen Gesichtspunkt, die Grundlage, von der aus sich die anderen Aufgaben einteilen und begrenzen lassen. Die genannten Fragen werden gestellt, weil der Mensch sich selbst zur Frage wird, und sie erhalten ihren gemeinsamen Sinn von dieser Frage her. Daß diese Frage in unserem Jahrhundert eine breitere Grundlage als die der reinen Vernunft hat, liegt an der Entwicklung der Wissenschaften und der Veränderung des historischen Rahmens. Aber der philosophischen Anthropologie geht es immer noch darum, wie die Kritik Kants Anmaßungen zurückzuweisen und Grenzen zu ziehen. Wie die Überwindung des Kritizismus Kants den ersten Schritt bildet zur Fragestellung der philosophischen Anthropologie Plessners, und zwar im Sinne der von Kant vorgezeichneten kritischen Aufgabe, wird im folgenden II. Teil thematisiert.

---

[242] ebd.

II. TEIL: KRITISCHER KRITIZISMUS. DIE BESTIMMUNG DER IDEE DER PHILOSOPHIE DURCH SELBSTANWENDUNG DER TRANSZENDENTALKRITIK

1. Die Unterscheidung von Idee und Ideal

Die Vernunft darf keine der Fragen, die sie selbst aufwirft, aus vorgeschobener Unzulänglichkeit oder Unzuständigkeit abweisen.

"Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d.i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu stehen."[1]

So sind "Vollständigkeit" und "Ausführlichkeit"[2] in der Beantwortung der Fragen, die der Vernunft aus ihrer eigenen Natur entspringen, auch von der Vernunft selbst gefordert. Und die Forderung kann eingelöst werden, weil es die Vernunft mit Gegenständen zu tun hat, die in ihren eigenen Begriffen liegen. Der Einlösung entgegen steht aber, daß sie zu ihrem eigenen Verdruß Gegenstände benennt und nach deren Erkenntnis fragt, die nicht veranschaulicht werden können, so daß in dieser Hinsicht die Fragen unauflösbar sind.

Behoben wird diese fundamentale Schwierigkeit der Vernunft in ihrer transzendentalphilosophischen Erkenntnis durch den Begriff der *Idee*, und zwar so, "daß man den Charakter des Gegenstandes einsieht, der wohl auf Dingen und ihrer empirischen Synthesis ruht, aber die Totalität im Fortgang der Synthesis als Idee bedeutet"[3].

Um daran zu erinnern: die Vernunft fragt ja nach den Bedingungen eines Bedingten (der empirischen Synthesis), bis sie schließlich beim Unbedingten oder der Totalität der Bedingungen ankommt, welche Kant die Idee nennt[4]: "Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann."[5]

Notwendig sind sie in theoretischer Hinsicht, wie erwähnt, durch ihre regulative Funktion, den Verstand für seine Erkenntnis "zu einem gewissen Ziele zu richten"[6], und in praktischer Hinsicht sind sie notwendig als "unentbehrliche Bedingung jedes

---

[1] KrV, B 502
[2] KrV, A XIV
[3] Plessner, GS II, S. 343
[4] vgl. KrV, B 379
[5] KrV, B 383
[6] KrV, B 672

praktischen Gebrauchs der Vernunft"[7], den sie in dieser Funktion regeln.

Ideen also geben die Regel[8] für Verstandes- und Vernunftleistungen, weil sie die Totalität, das Ganze darstellen, das mit jedem Anfang vorausgesetzt ist und dadurch in bestimmter Weise vorweggenommen wird.

Nun gründet auch die Vollständigkeit der Philosophie auf der Idee eines Systems, wie oben gezeigt wurde, einer Idee, mit welcher das Ganze vorweggenommen wird. In der Art dieser Vorwegnahme liegt aber gerade das Problem des Anfangs, welches im ersten Paragraphen zur Sprache kam. Es kommt entscheidend darauf an - und das ist der Punkt, auf den Kant mit seiner Kritik reagierte -, daß diese Vorwegnahme das Ganze nicht bereits *dogmatisch* bestimmt, indem sie ohne Rücksicht auf ein Bestätigungsverfahren das, was es zu sein hat, festlegt, sondern das Prinzip der Probe, das doch als richtig erkannt wurde für alle Vernunftangelegenheiten, auch hier, bezogen auf das systematische Ganze, Anwendung findet.

"Dieser Gedanke, die Elemente der Vernunft in dem zu suchen, was durch ein Experiment bewiesen oder widerlegt werden kann, übt die synthetische Funktion also für das ganze System aus."[9]

Wie bei jedem experimentellen Verfahren ist dazu die Beziehung zu einem Zufälligen notwendig, das an dieses Verfahren geknüpft ist wie das Faktum der Naturwissenschaft für den theoretischen und das Faktum der Gewissenspflicht für den praktischen Teil des Vernunftapriori. Prinzip der Verknüpfung, infolge dessen die Durchführung eines bestätigenden Verfahrens möglich wurde, war die Autonomie und die damit verbundene Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Auch jetzt geht es darum, daß "die notwendige Antizipation der Idee des Ganzen in Form eines Prinzips erfolgt, nach welchem (als einer Regel) ein Verfahren zur Bestätigung der Idee möglich ist"[10].

Das Auffinden des dafür benötigten Zufälligen ist aber genauso wie in obigen Fällen selber nicht zufällig, sondern bezieht seine Leitung, sein Prinzip, seinerseits aus dem Apriori bzw. der Idee, welche ja gerade nicht in ihrer in sich logischen und stimmigen Immanenz verharren soll, wenn sie sich bewahrheiten will - wie es das Vorbild: die mathematische Naturwissenschaft vorgemacht hat.

"Das Prinzip, das wir suchen, um eine Beziehung auf etwas ganz Zufälliges zu finden, welches doch paßt, kann nichts anderes sein als ein Prinzip *der Ausführung* dieser Idee."[11] Denn eine solche Idee läßt sich ausführen, und zwar durch "ein *Schema*, d.i. eine a priori aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und

---

[7] KrV, B 385
[8] vgl. KrV, B 597
[9] Plessner, GS II, S. 388
[10] GS II, S. 347
[11] GS II, S. 345

Ordnung der Teile. Das Schema ..., was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgibt, und nicht empirisch erwartet), gründet *architektonische* Einheit."[12]

Die schematisch-architektonische Darstellung der Philosophieidee meint die Ausführung der Weisheitslehre *als Wissenschaft* zufolge dem obersten Zweck, würdig zu werden des Glücklichseins bzw. das höchste Gut anzustreben. Nun ist aber das Prinzip dieser Würdigkeit die Reinheit der Willensgesinnung, eine Aufgabe also und nicht ein gegebenes Bestimmtes, eine Bestrebung, die jedem aufgetragen ist und nicht antizipatorisch begrifflich festgelegt werden kann. Dem muß die Vorwegnahme der Idee des Ganzen Rechnung tragen auf eine Weise, in welcher "... die Idee der Philosophie nur in dem System der Bedingungen, sie zu erreichen, nicht aber selbst bestimmt (ist). Um des reinen Emporstrebens willen, aus Achtung vor der Selbständigkeit mitlebender, nachlebender Geister bleibt Philosophie das ideale Ziel, dem alle durch eigene Kraft, doch auf gemeinsame Weise nachzustreben aufgefordert sind."[13]

Das Kunststück, diese Achtung mit in das System einzubeziehen, anders gesagt: es offenzuhalten, ist der Kernpunkt des kritischen Ansatzes. Er vollbringt es durch die Erklärung der Idee als *Ideal*. "Die Form dieser Vorwegnahme (die nicht dogmatisch sein darf, R.B.) der Idee für alle Philosophie, welche den Forderungen vollendeter Systematik genügen will, ist ihre Erklärung als Ideal."[14]

Unter dem Ideal versteht Kant "die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding"[15].

Durch die Vorwegnahme der Philosophieidee in der Form des Ideals kommt die vom Primat der sittlichen Aufgabe geforderte Unbestimmtheit ins Spiel, die zugleich jedoch die systematische Bestimmbarkeit der Philosophieidee als Wissenschaft nicht nur nicht tangiert, sondern ihr das zur Bewährung notwendige Zufällige sichert. Denn das Ideal gibt zwar "ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal aber in einem Beispiele, d.i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich"[16].

Idee und Ideal sind so miteinander verknüpft, daß die systematische Ausführung der Idee das Ideal insoweit vorstellig macht, daß es zu jenem Richtmaß taugt: "So wie die Idee die *Regel* gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes."[17]

---

[12] KrV, B 861
[13] GS II, S. 341
[14] GS II, S. 347
[15] KrV, B 596
[16] KrV, B 597f.
[17] KrV, B 597

Und umgekehrt bildet die Annäherung an dieses Urbild, das doch selber beispiellos bleibt, das Zufällige, welches sich zwar der Apodiktizität "präziser begrifflicher Bestimmung entzieht"[18], auf sie aber prinzipiell bezogen ist, und zwar dadurch, daß das Ideal der Beurteilung von Nachbildern, die ja ihrerseits Ausführungen der Idee darstellen, zugrundeliegt.

Mit dieser Funktion der Beurteilung kommt erneut die synthetische Leistung der Urteilskraft zum Tragen. Als bestimmende subsumiert sie das Besondere unter das gegebene Allgemeine vermittels des Schemas, eine Verbindungsmöglichkeit zwischen Begriff und Anschauung, die für eine Vernunftidee nicht zu realisieren ist, da doch Ideen nicht in dieser Weise bestimmend werden können. Als (ästhetisch) reflektierende sucht sie zum gegebenen Besonderen das Allgemeine nach dem subjektiven Prinzip der Zweckmäßigkeit, wonach ein Muster von optimaler Proportion vorgestellt wird, die "ästhetische Normalidee"[19], die als Richtmaß zur Beurteilung des Besonderen dient, "welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, in einem Musterbilde völlig in concreto dargestellt werden kann"[20]. Das beweisen die Bilder von tierischen, pflanzlichen, geographischen u.a. Naturerscheinungen.

Musterbilder in diesem Sinne wie auch im Sinne des Philosophieideals und des Ideals der Würdigkeit, glücklich zu sein, "haben nun kein Schema, das eine exakte Beziehung des Ideals auf den einzelnen Fall ermöglichte. Wieweit ein Mensch im Grade der Heiligung, wieweit ein Werk philosophisch ist, wieweit die Ähnlichkeit einer Pflanze mit ihrem Urbild geht, können wir nicht genau bestimmen, sondern nur ungefähr beurteilen."[22]

Die von Kant mit der dritten Kritik geleistete enzyklopädische Propädeutik verbindet die Philosophie als kritische Vorübung mit dem Gedanken der Idealität der Philosophie, die Bestimmtheit der Idee mit der Unbestimmbarkeit, aber Beurteilungsfähigkeit der Annäherung ans - letztlich unerreichbare - Ideal. Die Urteilskraft vermag dies aufgrund ihrer Heautonomie: selbst kein Gebiet zu haben, also für sich keine Erkenntnis hervorzubringen, zufolge ihres Prinzips der Zweckmäßigkeit aber Urbilder zu 'entwerfen' - Plessner spricht vom "*Kunst*system der enzyklopädischen Propädeutik"[23] -, die zur Beurteilung dienen.

Die "bestimmte Idee"[24] ist die Weisheitslehre als Wissenschaft, die als solche ausgeführt werden kann. "Weil diese Vernunftidee nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegt, die a priori den Zweck bestimmt, worauf das System der wissenschaftli-

---

[18] GS II, S. 365; dieses Zufällige wird noch genauer bezeichnet werden.
[19] KU, B 56 ('Normalidee' im Orig. gesperrt)
[20] ebd.
[21] vgl. GS II, S. 367
[22] GS II, S. 368
[23] GS II, Titel des Textes von 1976, S. 347 (Hervorheb. v. R.B.)
[24] GS II, S. 365

chen Weisheitslehre in seiner inneren Möglichkeit objektiv beruht, darum kann in Beurteilungen philosophischer Leistungen als philosophischer ein Ideal stattfinden, mit dem soweit als möglich übereinzustimmen, den Sinn dieser Leistungen und zugleich den Maßstab ihrer Bewertung bildet."[25]

So wird der systematische Entwurf der Idee, dessen Einteilung und die Übergänge zwischen den Teilen sowie das kritische In-die-Schwebe-bringen des Entwurfs duch das 'Gegengewicht' des idealen Richtmaßes zur Beurteilung jedes Nachbildes von der Urteilskraft geleistet. Das Offenhalten des Systems in diesem Sinne war, wie erörtert, die Folge der Apodiktizität des Sittengesetzes.

Plessner legt ausführlich dar, welche Proben in den Entwurf, der ja Experimentalcharakter hat, einzubauen sind, und welche Proportionen die Urteilskraft durch das Leisten der Übergänge zwischen den Teilen bildet, so daß er, seine 'Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft' abschließend, feststellen kann: "So löst der Kritizismus durch die Heautonomie der reflektierenden Urteilskraft die Probleme der Architektonik *seines eigenen* Systems im Aufbau des Systems selbst. Der Philosoph, der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft, steht darum nach wie vor *unter* dem Sittengesetz, nicht über ihm. Über sich selbst, sich zugleich Gegenstand und Gesetz, steht nur reflektierende Urteilskraft ..."[26]

Nun war Plessners Ziel nicht bloß die Rekapitulation des kantischen Systems, sondern diese stand noch unter dem Aspekt seiner Überwindung.

Plessner hat den dritten Teil der 'Untersuchungen', seiner Habilitationsschrift, welcher den Titel 'Die Selbstbestimmung der Philosophie' trug, umgebaut, dabei aber große Teile im Wortlaut belassen und unter dem Titel 'Kants System unter dem Gesichtspunkt einer Erkenntnistheorie der Philosophie' seinem Buch über 'Die Einheit der Sinne' als Anhang beigegeben. In diesem veränderten Teil fehlt nun merkwürdigerweise gerade jenes Stück, in dem das Gebiet der Philosophie bestimmt wird; das muß wohl daran liegen, daß Plessner in diesem Stück zwar mit Kant, aber über Kant hinausgeht[27], den Anhang zur 'Einheit der Sinne' aber mit folgenden Worten begründet: "Erst auf dem Hintergrund des ganzen Kritizismus wird auch die Eigenart einer Kritik der Sinne deutlich und deutlich die Tatsache, daß die

---

[25] ebd.

[26] GS II, S. 312 u. 423. Die reflektierende Urteilskraft hat diese Stellung eben deshalb, weil sie mit ihrem Prinzip das System einteilt, die Übergänge schafft und so die kritische Philosophie befähigt, "sich selbst noch einmal zu denken", und zwar "in Form der Rekapitulation des Systems in Gestalt seiner inneren Proportion" (GS II, S. 321 u. 423), welche Plessner mit seiner Untersuchung geleistet hat. Er nennt hier die "vier Proportionen, die das eigentliche Stützgewebe des Organismus jenes Kunstsystems der philosophischen Propädeutik, der wahrhaften Experimentalphilosophie darstellen: 1. Die Proportion der Erkenntnisvermögen in der Erkenntnis der Schönheit, 2. Die Proportion von Verstand und Vernunft in dem Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur, 3. Die Proprtion der Vernunft und Natur mit Rücksicht auf das Ideal des höchsten Guts, 4. Die Proportion der Erkenntnisvermögen mit Rücksicht auf die praktische Bestimmung ihrer Einheit, den Menschen." (GS II, S. 320 u. 422)

[27] vgl. GS II, S. 277

Grenzen der kritischen Lehre Kants nicht mehr die Grenzen unseres Weltverständnisses sein können. Im Anhang spricht Kant selbst, sind alle unsere Ansichten radikal ausgeschaltet ..."[28]

Das scheint mir zu apodiktisch formuliert, denn gerade durch das selbständige Betrachten des Kritizismus unter dem Gesichtspunkt einer Kritik der Philosophie mit dem Ziel, ihr ein Gebiet zuzuweisen, konnte Plessner die Grenzen des Kritizismus überschreiten und den Anfang finden zu einem neuen Weltverständnis. Kants System als das Urbild der Kritik der Philosophie zu nehmen, kann nicht radikales Ausschalten der eigenen Ansicht sein, und ein Deutlichwerden der Kritik der Sinne vor dem Hintergrund des Kritizismus bedeutet doch eine Abhängigkeit, auch wenn sie im Kontrast liegt. Diese Überwindung, ausgehend von der Urbildfunktion des kantischen Systems, wird nun thematisiert.

2. Kants Kritizismus als Urbild aller Kritik der Philosophie

Plessner steht vor der Situation des Zerfalls der Philosophie in Wissenschafts- und Weisheitslehre, welche Kant noch unter dem Primat des Praktischen zusammen dachte. Dieser Zerfall geht einher mit der Spaltung des Wissenschaftsbegriffs in Natur- und Geisteswissenschaften. Auf diese Situation mußte die Philosophie eingehen, wenn sie nicht auf Dauer an ihr zerbrechen und wenn sie gegen diese Gefahr ihre Existenzberechtigung beweisen wollte.

Vielfache Bestrebungen, Einzelprobleme der kritischen Philosophie, die in bezug auf die Themenstellung der Philosophie materialer Art waren, neu anzugehen mit dem Ziel, die Lage zu meistern (wie es die Neukantianer versuchten), hatten sich nicht als erfolgreich dabei erwiesen. Nein, es mußte radikaler angesetzt, das Problem an der Wurzel gepackt werden: "das Formalproblem des philosophischen Systems selbst wird damit aufgeworfen"[29].

Das wiederum hatten schon andere getan: *Hegel* und *Lask* durch eine Logik der Philosophie, die aber ihrerseits schon des Philosophiebegriffs bedarf; *Dilthey* durch eine Typologie der Weltanschauungen, die aber nur beschreibt, was sie vorfindet, ohne ein Prinzip für philosophisches Tun angeben zu können[30].

Dem Formalproblem hatte Plessner bereits seine als Dissertation eingereichte 'Krisis'-Schrift gewidmet, und er befaßte sich damit auch in seiner Habilitationsschrift, den 'Untersuchungen'. In der 'Einheit der Sinne' weist er auf den Zusammenhang zwischen der 'Krisis'-Schrift und dem oben näher bezeichneten Teilabdruck der 'Untersuchungen' hin:

[28] GS III, S. 19
[29] GS II, S. 22
[30] vgl. GS II, S. 27f.

"Ich nahm die Gelegenheit wahr, um in Anwendung der Prinzipien, die ich aus der Polemik zwischen Transzendentalkritik und Phänomenologie gewonnen hatte, eine Rekonstruktion des Systems der drei Kritiken Kants zu versuchen. In ihr konnte und mußte sich das in meiner Schrift vom Jahre 1918 erst negativ erarbeitete Anfangs- oder Prinzipienproblem, das Wesensproblem aller Philosophie überhaupt positiv fruchtbar erweisen, wenn es gelang, es als synoptischen Blickpunkt und zugleich als formgestaltende Kraft dieses kunstvollsten aller philosophischen Systeme darzustellen."[31]

Es stimmt, daß Plessner unter der Leitung des Anfangs oder Prinzips, welches er Kant folgend in der Nachahmung der Naturwissenschaft sieht, die Systematik der drei Kritiken zu rekonstruieren vermochte. Aber darüberhinaus geht es ihm um die Philosophie selbst, für die er den Kritizismus als Modellfall reklamiert. Der Kritizismus wird ihm exemplarisch, weil er eine besondere Stellung zur Philosophie hat: "Nicht im Wesensbild der Philosophie, sondern in dem Verhältnis zu ihr zeigt Kant die ganze Größe seiner Originalität."[32]

Dazu gehört das Fehlen einer Logik der Philosophie aus Gründen, die ausführlich erörtert wurden. So ist das eigentliche Wesensproblem der Philosophie das Feldproblem, das Problem des Logischen aber erst danach das Gebietsproblem, das erst "... im System der ganzen Philosophie auf(tritt), wenn ihr Feld gesichert ist. Deshalb gibt es keine logische Wesensbestimmung, keine Logik der Philosophie"[33].

Ein weiterer Grund, die oben erwähnten Versuche abzulehnen und sich jenem Beispiel zu widmen, dessen Eigentümlichkeit nicht die Beschreibung oder Voraussetzung eines Wesensbildes ist, sondern das Verhältnis kritischer Näherung, so daß Plessner im Kritizismus das "Urbild aller Kritik der Philosophie"[34] sieht. Und eine "*Kritik* der Philosophie"[35] ist es, in welcher Plessner den dritten Weg zur Lösung des Wesensproblems der Philosophie findet, ein Weg, der die Sackgassen der das Wesen voraussetzenden Logik und der Gegebenheiten prinzipienlos aufnehmenden Beschreibung umgeht.

Wenn aber der Kritizismus das Urbild einer solchen Kritik ist, dann drängt es sich auf, die Kritik der Philosophie als eine Kritik des Kritizismus, "eine auf sich selbst angewandte Transzendentalkritik"[36] zu schreiben.

Das Ideal dient "zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes"[37], hatte Kant formuliert. Wenn nun der Kritizismus das Urbild aller Kritik der Philosophie darstellt, dann muß es in irgendeiner Weise das von Plessner geformte Nachbild: seine Kritik der Philosophie bestimmen.

---

[31] GS III, S. 18
[32] GS II, S. 331; vgl. oben, Einleitung, S. 3
[33] GS II, S. 413
[34] GS II, S. 29
[35] GS II, S. 27
[36] GS II, S. 29
[37] KrV, B 597

Was heißt das?

Erstens: Kant schrieb eine Kritik der *Vermögen*. Plessner zeigt, daß dieser Begriff nicht psychologistisch mißdeutet werden darf, sondern daß es für Kant galt, damit "einen Ausdruck zu finden für das *Verhältnis* zwischen den Feldern"[38] und den Gesetzgebungen theoretischer, praktischer und ästhetischer Art, mit welchen Gebiete begrenzt werden (bzw. im Falle ästhetischer Begriffe ein Boden geschaffen wird), innerhalb derer eine Anwendung in bezug auf Gegenstände statthat, um so Ansprüche zu legitimieren und andere zurückzuweisen. Dadurch war es ihm auch möglich, ein zum Richtmaß dienendes Ideal der Vernunft wie der Philosophie vorzustellen, das, an die Nachbilder gehalten, deren Näherungsgrad mit seinen Mängeln beurteilt[39]. Das Mangelhafte und Unvollständige ist das je Erreichte, denn die Annäherung ans Ideal ist nie endgültig, ja nicht einmal ihr Maß kann begrifflich genau bestimmt werden. Es bedarf deshalb der Kritik, um das 'Unreine' sichtbar zu machen und die Annäherung zu ermöglichen. Das aber heißt: es müssen die Bedingungen aufgezeigt werden, unter welchen sie überhaupt nur gelingen kann. In Kants Fall: es müssen die Bedingungen aufgezeigt werden, unter welchen die Vermögen und ihr Einsatz rein sein können: theoretische Begrenzung, praktische Erweiterung, harmonische Zusammenstimmung, auch wenn - oder anders: gerade weil das Ideal nie erreicht werden kann.

Zweitens: Plessner will eine Kritik der *Philosophie* schreiben. Wenn er nun eine tatsächlich ausgeführte Philosophie, den Kritizismus, als Beispiel nimmt, um mit der Kritik anzusetzen, dann deshalb, um wie Kant einen Ausdruck zu haben für das *Verhältnis* zwischen Feldern und Gebieten, wie sie uns in den "Provinzen, in welche sich der unsichtbare Staat der Kultur gliedert"[40], gegeben sind. Denn diese Provinzen "erhalten von der Kritik die Legitimation ihres Anspruchs auf Autonomie"[41], so wie es Kant für die mathematische Naturwissenschaft und die Gewissenspflicht vorgeführt hat, mit "einer Kritik allerdings unter ganz besonderen Voraussetzungen und darum mit ganz besonderen Ergebnissen"[42], die unter anderen Voraussetzungen auch zu anderen Ergebnissen führen wird.

Das bedeutet: der Kritizismus ist zwar das Urbild für Plessners Kritik der Philosophie und bestimmt diese durchgängig durch die ihm innewohnende Idee, wird dabei aber nicht nachgemacht oder nachgeahmt, denn das ist selbst laut Kant nicht möglich: weil Philosophie, wie dargetan wurde, "nirgend in concreto gegeben ist"[43] und nicht gelernt werden kann, sondern bloß das Philosophieren, hat es in bezug auf das Exemplifizieren mit ihr die gleiche Bewandtnis wie mit dem künst-

[38] GS II, S. 411 (Hervorheb. v. R.B.)
[39] vgl. KrV, B 597f.
[40] GS II, S. 28
[41] ebd.
[42] GS II, S. 29
[43] KrV, B 866

lerischen Werk: "*Nachfolge*, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, den Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, daraus jener selbst schöpfte ..."[44]

Kant selbst bezieht dies auch auf den Vernunftgebrauch:

"Es gibt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft (die alle ihre Urteile aus der gemeinschaftlichen Quelle a priori schöpfen muß), welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuch geraten würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen, und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen."[45]

Hierin ist noch einmal ausgesprochen, was unter 'Philosophieren lernen' zu verstehen ist und jetzt umgesetzt werden kann. Das Bestimmende des Urbilds 'Kritizismus' liegt darin, daß es eine exemplarische Ausübung des Schöpfens zeigt, die selbst wieder kritisiert werden muß (denn das heißt ja aus denselben Quellen schöpfen), wenn dieser schöpferische Vorgang wiederholt werden soll. Um im Bild zu bleiben: die Quellen sind dieselben, die Schöpfkelle ist eine andere, und das Schöpfen verläuft, aufgrund neuer Voraussetzungen, anders, ohne am Prinzip etwas zu ändern. Oder, auf das Urbild, die Philosophie des Kritizismus bezogen: "Das Prinzip der *von* ihr geübten Kritik ist mit dem Prinzip der *an* ihr geübten Kritik identisch."[46] Darum, und nur darum ist sie Urbild.

Eine Kritik des Kritizismus mit der Zielrichtung Kritik der Philosophie zum Zwecke der Bestimmung ihres Wesens muß demnach die Bedingungen aufzeigen, unter welchen Kritik und Philosophie möglich sind.

Das wurde z.T. bereits ausführlich erörtert. Jetzt geht es um die Bestimmung des Punktes, an dem die Überwindung der kantischen Position möglich wird. Plessner weist selbst auf diese Möglichkeit hin, wenn er die Leerstelle bezeichnet, die er auszufüllen gedenkt: "... die Kritik ist selbst ein philosophisches Verfahren, wie es Kant in dem System seiner drei Kritiken ausgebildet hat, aber vergeblich suchen wir in diesem System nach einer Kritik der Philosophie oder des Philosophierens"[47] (aus Gründen, die bereits dargelegt wurden).

Wenn nun Plessner explizit die Fragen nach der Möglichkeit der Vernunftkritik und der Philosophie stellt, dann geht er mit Kant (weil dessen Kritizismus als Vorlage und Prinzipiierungsbeispiel dient) über Kant hinaus (weil die Kritik der Philosophie explizit durchgeführt wird). Die große Perspektive sieht Plessner dabei

---

[44] KU, B 139; bei Plessner zit. in GS II, S. 265 u. 363
[45] KU, B 138; bei Plessner zit. in GS II, S. 264f. u. 362f.
[46] GS II, S. 399, Anm.
[47] GS II, S. 29

in der Bewältigung der schwierigen Lage der Philosophie: "Diese innere Überwindung Kants wird den Weg freimachen nicht zuletzt zu einem neuen Wissenschaftsbegriff, der die Geisteswissenschaften in gleicher Weise tragen kann wie die in großartiger Umwälzung begriffene mathematische Naturwissenschaft und Biologie."[48]

3. Synthesis des Urteils (Autonomie) und Synthesis der Synthesis (Freiheit gegenüber der Autonomie

Plessner hatte das Wesensproblem der Philosophie mit dem Anfangs- oder Prinzipienproblem sowie mit dem Feldproblem identifiziert. Das sind nun auch die beiden Hauptgesichtspunkte, in welchen sich alle anderen bündeln, und die einerseits für das Freimachen des Weges (durch Kant-Interpretation und -Überwindung), andererseits das Beschreiten des Weges (die Aufhebung der Spaltung des Wissenschaftsbegriffs und der Philosophie) entscheidend sind.

Was im folgenden zur Erörterung kommt, ist im Prinzip bereits in der Darstellung der Rolle der Urteilskraft für die Systematisierung des Entwurfs und dessen Selbstbegründung enthalten. Es muß aber deutlich gemacht werden, worin der 'Metastandpunkt', der ja schon in gewissem Sinne mit der Heautonomie gegeben ist, zu sehen ist, und wie er weiter ausgebaut werden kann.

Das *Urteil* ist der von Kant gewählte zentrale Gesichtspunkt, unter dem er sein Vorhaben ausführt, und es muß deshalb dazu ausersehen werden, weil Kant dieses Vorhaben unter die Führung der Frage nach der Erkenntnis stellt, Erkenntnis aber, "vorgebliche oder wahre, empirische oder apriorische ... in Urteilen gegeben werden (muß)"[49]. So ist auch in der tabellarischen Übersicht über den Zusammenhang der drei Kritiken (in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft) der Begriff "Erkenntnisvermögen"[50] der Oberbegriff über 'Verstand', 'Urteilskraft' und 'Vernunft'.

Das Urteil ist aus diesem Grunde auch der Ansatzpunkt für die kantische Theorie der Synthesis. Prinzip der Auffindung der reinen Verstandesbegriffe war das Vermögen zu urteilen, denn die Urteile sind die "Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen"[51], und einer solchen Einheit bedarf es doch, um einen Gegenstand zu erkennen, d.h. ihn als den durch Anschauung Gegebenen mittels Begriffen zu bestimmen, d.i. urteilen. Einheiten kann ich aber nicht analytisch, sondern nur synthetisch begreifen, denn die Analysis ist nur die nachträgliche Auseinanderlegung eines einheitlichen Ganzen, nicht dessen synthetischer Begriff. So muß aller

---

[48] GS II, S. 30
[49] GS II, S. 286 u. 375
[50] KU, B LVIII
[51] KrV, B 94

Synthesis in Urteilen eine oberste, die sich zugleich selbst begreift, einheitsstiftende vorhergehen, bei Kant die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption.

Und so ist es auch für die Synthesis des Systems selbst unumgänglich, nicht mit einer Analyse des Systems Einteilungen und Übergänge zwischen den Teilen, mit einem Wort: Einheit stiften zu wollen, sondern mit einer Synthesis, die sich selbst die Regel gibt und damit sich und das System begreift; das gelang, wie Plessner ausführte, Kant mit der Kritik der Urteilskraft.

Mit der Frage nach der Synthesis des Systems rückte für Plessner anstelle der Synthesis des Urteils das Problem der "Synthesis hinsichtlich der Synthesis"[52] oder die Frage nach dem "Apriori des Apriori"[53], dem Rechtsnachweis des Systems, d.i. seiner Selbstbegründung, in den Mittelpunkt, mit einem Wort: *Synthesis* überhaupt, wo immer sie stattfindet und stattzufinden hat, wenn etwas begriffen werden soll, wird zum zentralen Gesichtspunkt der 'metakritischen' Betrachtung Plessners.

Um die 'Eigenschaften' solcher Synthesis herauszuarbeiten, empfiehlt es sich, die Beschreibung der apriorischen Urteilssynthesis durch Plessner wiederzugeben: "In dem Übergehen des Gedankens von der Idee für sich bestehender Urteilsform als der einen 'Möglichkeit' zu der Idee für sich bestehenden Stoffes unmittelbarer Anschauung als der anderen 'Möglichkeit' des einzelnen Urteils errichtet sich eine beide gegensätzlichen und ganz isolierten Momente umspannende ursprüngliche Setzungseinheit: die Synthesis a priori. ... Nennt man die vormateriale Anschauung irrational, die verknüpfende Urteilsform rational, dann ist Synthesis a priori, welche das kritische Urteil über jene beiden Elemente ausmacht, in Wahrheit vorrationale Verknüpfung in der Trennung, und Trennung in der Verknüpfung des rationalen und des irrationalen Elements. Das Urteil rationalisiert nicht die Anschauung, so daß sie in ihrer Ursprünglichkeit nicht zu denken wäre, sondern bestimmt sie als Begrenzung aller Form, irrationalisiert nicht die Form, sondern denkt sie als Limes der Anschauung. Es geschieht etwas mit dem 'Inhalt des Inhalts' und doch bleibt er intakt; der Bruch zur Materie wird überwunden, ohne doch aufgehoben zu sein."[54]

Ich werde jeweils ein Kennzeichen der Synthesis nennen, zunächst ausgehend von dieser Beschreibung, dann auch weiterführend und mit Aussagen Plessners belegend, wobei als Beispiele die Synthesen des kantischen Systems angeführt werden, um schließlich bei der von Plessner angestrebten Synthesis hinsichtlich der Synthesis zu enden.

---

[52] GS I, S. 234
[53] GS I, S. 291
[54] GS I, S. 231

a) Es besteht eine Selbständigkeit der Teile oder Größen. Diese sind, bezogen auf das Urteil: 'Anschauung' und 'Begriff'; bezogen auf die Praxis (das sittliche Handeln): das 'Nochnicht des Willens'[55] oder das 'Nichts der Freiheit'[56] und der 'bestimmte Wille' (d.i. Handeln)[57] oder das 'Etwas der Setzung'[58]; bezogen auf das System: theoretische und praktische Vernunft, bzw. Erkenntnis- und Begehrungsvermögen sowie Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, welche darin eine je verschiedene Stellung einnehmen.

b) Diese Selbständigkeit der Größen wird gerade durch deren Verknüpfung garantiert, indem sie sich gegeneinander begrenzen. Plessner definiert: "Die Verbindung mehrerer Größen im Verhältnis der Grenze heißt Synthesis."[59] Diese Begrenzungen wurden in den Paragraphen 10, 11 und 12 erörtert. Vielleicht ist hier noch hinzuzufügen, daß Freiheit, d.i. der freie Wille oder die praktische Vernunft sich selbst begrenzt, indem sie sich - autonom, aus Achtung vor dem Sittengesetz - zum Handeln bestimmt.

c) Die Größen werden so zueinander ins *Verhältnis* gesetzt, daß sie eine Grenze bilden. Das vollzieht sich vermittels eines Elements, das nicht selbst wiederum eine Größe darstellt, sondern als bloßes nicht darstellbares Moment den Übergang bewerkstelligt: Kant nennt es die Spontaneität, Plessner findet dafür den plastischen Ausdruck "Differential der subjektiven Realität"[60], um anzuzeigen, daß es sich um ein Verhältnis handelt, welches "selbst für sich (als eine irgendwie fertige Größe) weder bestimmt zu werden braucht noch bestimmt werden kann"[61].

Größen ins Verhältnis zu setzen durch das Übergehen von einer zur anderen ist, wie gezeigt wurde, die Leistung des Urteils, in welchem jene Verbindungen zustandegebracht werden, denen Spontaneität zugrundeliegt, und der Urteilskraft bzw. der Einbildungskraft (ich nenne hier noch einmal den Schematismus, welchem in der Anwendungsfrage der praktischen Vernunft die Typik entspricht; die Beurteilungsmöglichkeit aufgrund eines Musterbildes; das Gefühl der Lust als Anzeige für die Harmonie der Erkenntnisvermögen sowie das zugrundeliegende Prinzip der Zweckmäßigkeit auch als Ermöglichungsbedingung für das Übergehen zwischen den Teilen des Systems), wobei über allem das Prinzip der *Autonomie*

[55] vgl. GS II, S. 95
[56] vgl. GS I, S. 241
[57] vgl. GS II, S. 95
[58] vgl. GS I, S. 241. Ich erinnere daran, daß ein vernunftbegabtes Wesen nur unter der Idee der Freiheit handeln, also den hier benannten Grenzübergang vollziehen kann; vgl. oben, S. 52.
[59] GS II, S. 93
[60] ebd. Welche Umsicht Kant in der Konstruktion seines Systems beweist, zeigt sich u.a. darin, daß das Element, das die Übergänge zwischen den Systemteilen vollzieht, keine eigene Größe, d.i. hier Doktrin, darstellt; vgl. oben, S. 55.
[61] ebd.

steht, welchem jene Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich entspricht, die jeglicher begrenzenden Verhältnissetzung zugrundeliegt, getreu dem "*Rationalism* der Urteilskraft ..., der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d.i. die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt"[92].

d) Dieser Rationalismus der Urteilskraft, und d.i. Autonomie, garantiert Notwendigkeit in Urteilen und in sittlichen Handlungen, so daß die entsprechenden Grenzverhältnisse autonom vollzogen und notwendig sind. "Also ist Freiheit die Bedingung der Grenzverhältnisse, da sie die Bedingung der Notwendigkeit der Grenzverhältnisse, wie aller Notwendigkeit überhaupt, ist."[93]

Da, wie gezeigt, das Interesse der Vernunft zuletzt immer praktisch ist, "so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt ..."[94], und aus diesem Grunde kann Plessner die Exposition der Freiheit noch weiter fassen: "Das Differentialverhältnis der Freiheit (daß sie nämlich Bedingung des Übergehens ist, R.B.) ist zufolge des Primats des Praktischen in Verbindung mit dem Logischen die Bedingung aller logischen Kontinuität in Synthesen überhaupt oder der theoretischen Einheit schlechthin."[95]

e) Mit dem Theoretischen und dem Praktischen sind die zwei Größen oder Gebiete benannt, in welchen Gesetzgebung begründet wird und Grenzverhältnisse durch Freiheit geschaffen werden, oder: in welchen Vernunft ihr Interesse verfolgt. Wie weit reicht aber das Ganze der Vernunft, wo hört ihr Gebiet überhaupt auf, wogegen begrenzt es sich, wie begründet sich das Vernunftsystem selbst als Inbegriff aller Gebietsverhältnisse? Nicht anders als jedes Verhältnis in seiner Notwendigkeit begründet wird, denn: "Der Begriff des Verhältnisses, den wir auf die spontane Bestimmung des Willens (im Übergang) gleich wie auf alle möglichen Verhältnisarten anwenden können dank der Weite seiner logischen Form, wird (nach dem Primat des Praktischen) erst durch Freiheit selbst möglich ..."[96]

Also auch der Begriff des *Selbst*verhältnisses, um den es sich doch handelt, wenn die Vernunft die Gebietsgrenze ihrer objektiven Gesetzgebungen bestimmen und dazu sich selbst ein Gesetz oder Prinzip geben will, das die objektiven Gesetzgebungen (d.i. Gebiete, Grenzverhältnisse) hinsichtlich ihres eigenen, zuletzt praktischen Interesses vereinigt.

Diese Freiheit, die die "*Selbst* -erkenntnis der Vernunft im Ganzen ihres Vermögens

[92] KpV, A 125
[93] GS II, S. 96
[94] KpV, A 218
[95] GS II, S. 96
[96] ebd.

aller Prinzipien"[67] betrifft, hat Plessner zunächst die "Freiheit *gegenüber* der Autonomie"[68] oder die "Freiheit zur reinen Vernunft"[69] genannt, um dann später zu erkennen, daß damit der kantische Begriff der *Heautonomie* getroffen war. In diesem liegt ja die Vereinigung der theoretischen und der praktischen Vernunft, ihres theoretischen und praktischen Interesses unter Wahrung des Primats des Praktischen; das wurde ausführlich erörtert, und es wurde angemerkt, daß durch diese Konzeption, mit welcher das Problem der Selbstbegründung des Systems und damit das Problem des Anfangs gelöst wurde, das "System in Schwebe"[70] gebracht wurde, welche Leistung Plessner eben jener Freiheit zur reinen Vernunft zuweist, die er als ein "Vorsystematisches"[71] ansetzt. Man sieht aber: bei Kant gehört sie zum System und vollendet es. Sie steht gewissermaßen innerhalb und außerhalb des Systems; außerhalb des Systems, insofern sie dem Anfang vorausliegt und ihn allererst bedingt, innerhalb, insofern sie das zum System gehörende Prinzip des Anfangs und des Systems ist. So ist es auch zu verstehen, daß Plessner einerseits, indem er das kritische Bewußtsein von dieser Problematik des Anfangs und der Selbstbegründung im Verfahren des Kritizismus freilegt, diesen als die wahrhafte, sich selbst wissende Philosophie begründet, andererseits aber aufgrund der letztlichen "Rechtlosigkeit"[72] auch des Kritizismus die Gleichberechtigung und Gleichmöglichkeit der Phänomenologie zugesteht[73], insofern sie sich transzendentalkritisch auffaßt und sich ebenso der Frage des Anfangs gegenübersieht.

Die Immanenz der Autonomie konzediert dem kritischen System als dem allein dem Prinzip der Autonomie voll entsprechenden "Einzigkeit"[74], die Transzendenz der Autonomie spricht ihm "Ersetzbarkeit"[75] zu. Aber Einzigkeit darf ihm nicht zukommen, wenn das kritische Prinzip der Diskutierbarkeit aus dem autonomen Standpunkt ernst genommen werden soll; und Transzendenzen und damit Ersetzbarkeit darf es für ein autonom anfangendes System gleichfalls nicht geben. Darin liegt die Paradoxie des Anfangs oder die Antithetik der logischen Gebietsgrenze[76].

"Ohne Zweifel muß es das kritische Bewußtsein paradox anmuten, ein Vorsystematisches gelten zu lassen, das nicht ein der Methode Transzendentes bedeuten soll, aber

---

[67] GS II, S. 208
[68] GS I, S. 304
[69] GS X, S. 312
[70] GS I, S. 302
[71] GS I, S. 306
[72] GS I, S. 302; zur Forderung des Sichwissens: "Einer philosophischen Methode darf ihr Prinzip nicht fremd sein." (GS I, S. 197) - "... philosophische Denkart ... verdient nur diejenige Besinnung" genannt zu werden, "welche mit der Arbeit nach ihrem Prinzip, d.h. in ihrem Fortgang, zugleich von ihrem Prinzip weiß." (GS I, S. 198)
[73] vgl. GS I, S. 199
[74] GS I, S. 303
[75] ebd.
[76] vgl. GS II, S. 148

die Paradoxie haftet dem Begriff der Grenze ganz allgemein und notwendig an. Worauf es mir letztlich ankommt, ist eine im transzendentalkritischen Sinne konsequente Haltung der eigenen kritizistischen Überzeugung gegenüber. Und hat man die schlichte Tatsache, welche kritisch eben mehr ist als alle Tatsachen der Welt, bei sich entdeckt, sind einem die Augen darüber aufgegangen, daß es mit der geforderten Konsequenz unbegreiflich seine Grenzen hat, daß an einem gewissen Punkte der Forderung nach bedingungslos allgemeinem Systembezug Gefolgschaft nicht mehr geleistet werden kann, dann hat man den Sinn dessen, was die Sprache mit dem alten Wort der Freiheit und des Lebens sagen wollte, begriffen und innerlich durchgemacht."[77]

Was Plessner in seinem 'Krisis'-Buch mit einem gewissen Pathos als Einsicht aus der transzendentalkritischen Betrachtung der Antithetik des Kritizismus vorträgt und auch bezeichnet als "ungeheure Einsicht ..., die, ich finde keinen lebhafteren Ausdruck: systembildende Einsicht der Freiheit"[78], mündet in den 'Untersuchungen', nach der Entdeckung der Identität zwischen 'Freiheit zur reinen Vernunft' und 'Heautonomie', in die Bestimmung des Zufälligen gegenüber dem Philosophiesystem, welche er aber schon im 'Krisis'-Buch anklingen läßt, wenn er schreibt: "... das kritische Philosophiesystem muß um seiner selbst willen seine Bedingtheit in einem letzten ersten Anfang, in einem Sichentreißen zur Anerkennung der Autonomie als Würde anerkennen, sonst ist es dogmatisch wider seinen eigenen Geist und Inhalt"[79].

Dieses Sichentreißen aus Achtung vor der absoluten "*Würde der Autonomie*"[80] bedeutet, daß, so schließt das 'Krisis'-Buch, "der Mensch nicht mehr eine Angelegenheit des Systems, sondern das System eine Angelegenheit des Menschen geworden ist"[81].

Doch bevor ich auf dieses außerhalb der Philosophie liegende Zufällige eingehe, muß über einen letzten Punkt, der die Synthesis betrifft, gesprochen werden.

f) Das Apriori der Systemidee muß ebenso, wie das Formapriori der Urteile mittels des Schemas auf Objekte bezogen wird, damit es Bedeutung bekommt, sich eine Beziehung verschaffen, über die es sich so etwas wie Darstellung oder Anwendung ermöglicht. Das wurde bereits im ersten Abschnitt des II. Teils thematisiert und wird noch einmal gesondert im nächsten Abschnitt erörtert werden. Hier geht es nun darum, daß diese - für die Legitimation des Geltungsanspruchs des Apriori und seine Begründung notwendige - Bezogenheit auf etwas anderes,

---

[77] GS I, S. 306f. ('Grenzen' und von 'daß' bis 'geleistet' im Orig. kursiv)
[78] GS I, S. 302
[79] GS I, S. 307. Das entspräche der Haltung des kritischen Kritizisten, "welcher dem Prinzip des Systems, d.h. der Autonomie gegenüber seine Freiheit bewahrt hat, das kritische Bildungsgesetz der Transzendentalidee ausfindig zu machen und synthetisch dem System gegenüberzutreten" (GS I, S. 303) vermag; eben das, was das Prinzip der Heautonomie leistet.
[80] GS I, S. 302
[81] GS I, S. 308

von der eigenen Immanenz Verschiedenes, eine sukzessive Darstellung fordert, die dem Apriori und seiner Bedeutung nicht äußerlich ist, sondern für seine 'Gegenständlichkeit'[42] und Begründung notwendig. So kommt der Selbstvermittlung des Systems wie der Vermittlung der Kategorie mit der Anschauung durch die Urteils- bzw. Einbildungskraft jener innere Zeitcharakter zu, den Heidegger im 'Vermögen der Synthesis überhaupt' fand[43]. Die geordnete Sukzession zu**folge** des Prinzips ist für dessen Bewahrheitung notwendig. Plessner formuliert das mehrfach: "Das Verfahren der Kritik hat ein eigenes Apriori, dessen Möglichkeit zu begründen, in den Kreis seiner Aufgaben mit hineingehört. Darin besteht das Problem. Seine Lösung ist nur gewährleistet durch das Kriterium der Selbstbegründung, welche allein als Selbsterzeugung denkbar ist."[44] - "Das Apriori ist gesetzt und in spontaner Konstruktion gedacht, wie der Begriff der Linie nur Sinn gewinnt, wenn sie im Ziehen zustande gebracht wird."[45]

Die Systemkonstruktion ist keine 'irgendwie fertige Größe'[46], sondern als spontane begrenzt sie sich selbst in der genetischen Ausführung, so wie die Linie im Ziehen den Raum begrenzt. Solche Selbstbegrenzung ist nur autonom möglich. Deshalb gilt für die kritische Methode: "... ihr Sinn fordert, daß Ansatz, Ziel, Arbeitsnorm, Gegenstand zusammengeschweißt werde ... Konstruktion ist die einzige Leistung, welche keine vorgegebenen Prinzipien willkürlich als bindend anerkennen *kann*, es sei denn Prinzipien ihrer selbst; sie ist selbst ja nichts anderes, als was unter jeweils bestimmtem Prinzip Freiheit an Ausdruck erreicht."[47]

'Damit ist das "Grundverhältnis kritischer Problemstellung"[48], welches nun schon auf mehreren Ebenen zur Sprache kam und darin besteht, "... daß in jedem Beginn das Ganze seines Zwecks enthalten sei und darum auch das Aufbauprinzip und der Begriff der fraglichen Sache"[49], treffend charakterisiert und zugleich gegen ein phänomenologisches Vorgehen abgehoben, das der selbstbegründenden, erzeugenden Synthesis ermangelt: "Allgemein ist zu sagen, daß, wo immer zum Primum der Betrachtung ein Zergliedern und Versenken in gegebene Tatbestände, einerlei ob empirischer oder formal-apriorischer Natur, gemacht ist, ein Begreifen dieser Faktizitäten nie stattfinden kann, weil die analytische Identität kein Prinzip des Erkennens von Verhältnissen

---

[42] Damit ist gemeint, daß es sich überhaupt auf 'etwas' bezieht.
[43] vgl. oben, S. 37
[44] GS I, S. 217, Anm. 14. Man könnte sagen, daß das Nachvollziehen dieser Selbsterzeugung, die Plessners Philosophie begründet, das Thema der vorliegenden Arbeit ist. Und aus diesem Grund sind auch die Resultate nicht ablösbar vom Prinzip und seiner 'Folge' (vgl. oben, S. 8).
[45] GS I, S. 194
[46] vgl. oben, S. 69
[47] GS I, S. 244
[48] GS I, S. 249
[49] ebd. Eine andere Formulierung lautet: "Dem kritischen Verfahren ist ... sein bestimmter Zweck in dem unbedingten Apriori der Idee gegeben, und dieser Zweck prägt einen möglichen Stoff zum Inhalt gemäß derjenigen Regel, welche durch die vorausgesetzte Idee notwendig wird." (GS I, S. 246)

ist."[90]

Was nun die, synthetische Identität, das Selbstverhältnis und die Selbstbegründung des Systems betrifft, gilt es jetzt, das außerhalb seiner Immanenz Liegende näher zu bezeichnen.

4. Das Gebiets- bzw. Feldproblem der Philosophie. Würde als Symbol ihres Bodens. Das Geschichtlichwerden der Vernunft.

Die Paradoxie des Anfangs oder die Antithetik der logischen Gebietsgrenze ist das Problem der philosophierenden Vernunft, das Problem, dem Ganzen des Philosophiesystems etwas Zufälliges zuzuweisen, wodurch es begrenzbar wird.

Die architektonische Einheit des Systems wurde von der reflektierenden Urteilskraft geleistet, die mit ihrem Prinzip der Heautonomie den Übergang zwischen den Teilen *im* System ermöglichte.

"Ich verstehe aber unter einem System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird."[91]

Diese Bestimmung, d.h. die Architektonik des Systems wurde ausführlich dargelegt. Daß aber gerade diese Bestimmung und keine andere erfolgte, daß gerade *zu* dieser Architektonik übergegangen wurde, ist das Problem nicht der Synthesis *im* System, sondern der Synthesis *des* Systems oder *zum* System. Es ist identisch mit der Frage nach der 'Anwendung' der Philosophie oder mit dem Gebiets- bzw. Feldproblem.

Die philosophierende Vernunft soll mit ihrer Gesetzgebung "die Konzeption des ganzen Systems selbst, auf Grund deren erst der ästhetischen Urteilskraft diese Vermittlerrolle zugeschrieben wird, begründen und zwar in Analogie zu der Begründung der ästhetischen *als eine philosophische Urteilskraft*, welche uns den Übergang zu der Architektonik, d.h. die Notwendigkeit des ganzen kritischen Systems, begreiflich macht."[92]

Damit ist die Stelle bezeichnet, worin die Antinomie zwischen der Immanenz und der Transzendenz der Autonomie oder der Autonomie und Heautonomie des Systems wurzelt. Kann die Notwendigkeit des Systems gedacht werden ohne vorausgehenden Begriff (so daß es sich selbst trägt wie die reflektierende Urteilskraft), oder muß ein Begriff zugrundeliegen, wonach Gesetzgebung der philosophierenden Vernunft möglich ist? Es ist das Problem einer "*Heautonomie* der philo-

[90] GS I, S. 168; vgl. oben, S. 14f. Der Vorwurf des 'Mythischen' der Konstruktion verliert durch die hier gegebene Kennzeichnung des kritischen Verfahrens weiter an Gehalt.
[91] KrV, B 860
[92] GS II, S. 212

sophierenden Vernunft"[93], das analog zur ästhetischen Urteilskraft strukturiert ist, analog zum Problem des Geschmacksurteils.

"Es ist ... eigentlich nur der Geschmack und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urteilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigentümliches Prinzip hat"[94]; wovon der Grund ist, daß das ästhetische Urteil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmäßigkeit und zwar allgemeingültig beigelegt, wozu also das Prinzip in der Urteilskraft selbst liegen muß, da hingegen das teleologische Urteil einen Begriff vom Objekte, den die Vernunft unter das Prinzip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur daß dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urteilskraft bloß im reflektierenden, nicht bestimmenden Urteile gebraucht werde."[95]

Plessner zeigt, wie weit diese Analogie geht. Der Streit der philosophischen Systeme, von denen ein jedes die ganze Vernunft für sich beansprucht, entspricht in seiner Form der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft[96]. Hier wird der Widerstreit zwischen der These, daß das Geschmacksurteil sich nicht auf Begriffe gründe, und der Antithese, daß es sich auf Begriffe gründe, in ähnlicher Weise aufgelöst wie schon die Antinomien in der Dialektik der reinen Vernunft: es wird gezeigt, daß zwei Gesichtspunkte eingenommen werden müssen, wenn der Widerspruch aufgelöst werden soll.

"Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urteils sich gründen muß, in beiden widerstreitenden Urteilen in einerlei Bedeutung, und sagen doch von ihm entgegengesetzte Prädikate aus. In der Thesis sollte es daher heißen: Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf *bestimmten* Begriffen; in der Antithesis aber: Das Geschmacksurteil gründet sich doch auf einem, obzwar *unbestimmten*, Begriffe (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen); und alsdann wäre zwischen ihnen keine Widerstreit."[97]

Somit handelt es sich nicht um objektive Gesetzgebung, sondern um ein subjektives Prinzip: "Das subjektive Prinzip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträtselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden."[98]

Dieser unbestimmte Begriff soll dennoch zur Regel des Urteils dienen: es handelt sich hierbei um eine "Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz", eine "Zweckmäßigkeit ohne Zweck"[99], da nicht eine objektive Beziehung, sondern bloß eine subjektive Über-

---

[93] GS II, S. 214
[94] KU, Erste Fassung der Einleitung, a.a.O., S. 60
[95] ebd., S. 59
[96] vgl. KU, B 231ff
[97] KU, B 237
[98] KU, B 238
[99] KU, B 69

einstimmung, spürbar durch Lust, die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Urteils anzeigt.

Analog hierzu formuliert Plessner die "Dialektik des Anfangs (des Ursprungs oder der Systemgrenze)"[100], die den Streit der philosophischen Systeme ausmacht: er entzündet sich an der These, daß sich das System der Philosophie nicht auf Begriffe gründe, und der Antithese, daß es sich auf Begriffe gründe[101]. Die Auflösung folgt derjenigen der kantischen Dialektik:

"Das System gründet sich nicht auf bestimmten Begriffen oder objektiven Prinzipien, die für ein Gebiet gelten, wohl aber auf einem an sich unbestimmbaren Begriff oder einem nur subjektiv gültigen Prinzip, d.i. einer Maxime für einen Gebrauch auf einem Boden oder Feld, der erst von sich aus die Bedingungen und die Reichweite möglicher Erfahrung und faktischen Wissens festsetzt, wie es Philosophie im System auch soll."[102] Heautonome Konstruktivität also (die sich noch zu 'beweisen' hat).

Während aber die Kunst als der Inbegriff dessen, worauf ästhetische Urteilskraft seine Geschmacksurteile bezieht, selbst nicht der Dialektik unterworfen ist (da das künstlerische Genie von der Natur die Regeln erhält, weder autonom noch heautonom ist[103]) - sondern bloß die Kritik der Kunst in Gestalt des Geschmacks -, gilt dies nicht für die Philosophie, weshalb an diesem Punkt die Analogie ihre Schranke hat. Denn in "der Philosophie fällt Werk und Beurteilung des Werkes in eine Ebene der Möglichkeit theoretischer Wahrheit"[104]; hierin ist sie mit der Wissenschaft verwandt, so wie in anderer Hinsicht der Kunst und der Sittlichkeit[105].

Was für die Wissenschaft unumgänglich ist, gilt auch für die Philosophie, die nicht nur die Bedingungen für Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst befaßt (denn sie geht ja auf alle Interessen der Vernunft), sondern auch "die Bedingung eines Maximums an Bedingungen"[106] (denn sie geht ja auch auf die Bedingung des ganzen Bedingungssystems überhaupt und seiner Übergänge): sie muß, sich auf etwas Zufälliges beziehen, was ihr Anwendung verschafft (das hieße aber, daß sie ein Gebiet hat) oder etwas Gleichartiges, was zum Begrenzen taugt.

"Philosophie ... als das *Grenzsystem aller Gesetzgebungen in allen Gebieten überhaupt* mit Rücksicht auf die Verbindungen zwischen ihnen, das zwar keine Gesetzgebungen, wohl aber ein gesetzmäßiges Zusammenstimmen unter ihnen bestimmt"[107], muß sich auch selbst ihre Grenze bestimmen, weil "für die Konstruktion des philosophischen Systemideals die gleiche Notwendigkeit einer synthetischen Erweiterung ihrer Einsichten

---

[100] GS II, S. 221
[101] vgl. ebd.
[102] GS II, S. 222
[103] vgl. KU, B 181
[104] GS II, S. 227
[105] vgl. dazu bes. die obige Unterscheidung von Idee und Ideal.
[106] GS II, S. 228
[107] ebd. (Hervorheb. v. R.B.)

über die bloße Formalität hinaus"[108] besteht wie für jedes Wissenschaftssystem.

Wieder macht sich hier eine, wenn auch nicht vollständige, Analogie zur ästhetischen Urteilskraft geltend. Die Allgemeinheit, die sie ihren Urteilen ansinnt, wird bestätigt und bewährt sich weder durch ein Schema oder ein Symbol (in welchen ein Begriff direkte bzw. indirekte Darstellung in einer Anschauung bekommt) noch durch einen Typus (der Form eines Naturgesetzes, an der sich das zu Bewährende messen lassen muß), sondern allein durch die Angemessenheit des Objekts zu den Erkenntnisvermögen des Subjekts, das Gefühl der Lust also, die "bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken"[109] kann, eine Zweckmäßigkeit *ohne Zweck*, die nur durch eine Empfindung sich kenntlich macht.

Empfindungen können aber nicht der Bewährungsboden der Philosophie sein. Sie geht auf Objektives, auch wenn es nicht begrifflich durchgängig bestimmbar sein sollte. So unterscheidet Plessner zwischen der subjektiv-formalen Zweckmäßigkeit und der objektiv-formalen, welch letztere nicht wie jene "das Zusammenstimmen der Gemütskräfte (...) bloß erlebnismäßig bemerkbar und in der Empfindung allein deutbar macht, sondern anstelle des subjektiven Genusses etwas setzt, das sich objektiv (logisch) beurteilen, wenn vielleicht auch nicht (konstitutiv) begreifen läßt."[110]

Diese Unterscheidung entspricht nun derjenigen zwischen der Synthesis *im* System (durch reflektierende ästhetische Urteilskraft) und der Synthesis *des* Systems (durch philosophische Urteilskraft), oder:
- zwischen dem Nachbild, dem subjektiven Philosophie-Ideal gewissermaßen, und dem Urbild, dem objektiven Philosophie-Ideal, oder:
- zwischen der subjektiven Heautonomie, die die architektonische Einheit des Systems begründet, und der objektiven Heautonomie, die zur architektonischen Einheit des Systems übergeht, oder:
- zwischen der "Einheit *unter* den Vermögen" und der "Einheit *der* Vermögen als Totalität"[111].

Die erste äußert sich in der Empfindung der Schönheit, welche ja das Symbol der Sittlichkeit ist[112], aufgrund deren oberster Gesetzgebung der Mensch Zweck an sich selbst ist, die aber noch nicht das Ganze des Systems und nicht das Ganze der Vermögen oder des Bewußtseins ausmacht. Hier läßt sich noch einmal unterscheiden zwischen der Zweckgerichtetheit der Einheit aller Vermögen "*zu* einem möglichen Ganzen"[113], welche als "Haltung"[114] bezeichnet wird und immer etwas

---

[108] GS II, S. 228f.
[109] KU, B XLIV
[110] GS II, S. 243
[111] GS II, S. 246
[112] vgl. KU, § 59
[113] GS II, S. 246
[114] ebd.

zum Ausdruck bringt (worin auch der Grund für den metaphorischen Gebrauch des Wortes liegt), und der Einheit des Bewußtseins selbst "als Etwas, das Haltung zeigt. Für diese Einheit ohne Zweck, mithin formale, aber nicht subjektive, im Gefühl bloß empfundene, sondern zu deutlicher Vorstellung objektiv geeignete, hat die Sprache den Namen der *Würde*. Würde ist ein Analogon der Haltung im freien, doch gesetzmäßigen, nur nach einer begriffslosen Regel sich findenden, also zwecklosen Zusammenstimmen aller Vermögen unseres Wesens, darin aber wohl von aller körperlichen Haltung unterschieden, daß sie nichts zum Ausdruck bringen soll und nicht irgendwelchen Zwecken als Mittel dient." [115]

Die Einheit der Vermögen, d.i. Würde zu haben, bedeutet, sie in den richtigen Proportionen in eine Harmonie zu bringen, daß ihre Totalität mit dem höchsten Gut zusammenstimmt, welches ja der Ausdruck für die ideale Verbindung von Natur und Freiheit, Glückseligkeit und Sittlichkeit ist, ideal unter der Bedingung der richtigen Hierarchie der Zwecke, die eben dann gegeben ist, wenn nur die Würdigkeit, glücklich zu sein, und nicht die Hoffnung auf das Glück oder irgend ein anderer Zweck beabsichtigt ist. Somit kann Würde "als Architektonik in dem Ganzen aller Vermögen" [116] bezeichnet werden, und, da Philosophie als wissenschaftliche Weisheitslehre vom höchsten Gut in einer analogen Architektonik ihr Ideal hat, "... ist Würde ein Symbol des Philosophieideals, gleichsam ein sinnliches Abbild jener Gemütsverfassung, welche zu dem Sinn und Geist des ganzen Systems paßt" [117].

So erhält die Philosophie einen Ersatz dafür, daß sie kein Gebiet hat:
"Die Architektonik ihres Systems wird also, da ihr keine systematische Gebietsordnung entspricht, in der Würde das Symbol ihres Bodens haben, auf dem sie ihre Selbstgesetzgebung als kritisches System errichtet. In dem Besitz eines Bodens hat die Philosophie das unerläßliche Gegengewicht gegen die Gefahr, in Konstruktionen zu geraten, die sich von möglicher Erfahrung und von möglichem Leben entfernen, d.h. das gesuchte Prinzip, ihr in reiner Heautonomie konstruktiv zu entwerfendes Projekt, eine bloße Idee zu bewähren. Was also mit menschlicher Würde verträglich ist, bestimmt der Philosophie ihre Grenzen, zugleich die Grenzen ihrer möglichen Konkretisierung an den Inhalten der ganzen Erfahrung." [118]

Würde unterscheidet sich von allem Ästhetischen dadurch, daß sie nicht erscheint, also nicht gesehen oder empfunden, sondern bloß beurteilt werden kann [119]. Das, was erscheint, das "würdige Benehmen, mehr oder weniger in der Erfahrung karikiert, ist nur ein sinnliches Symbol für diese besondere Einheit, die wir dabei als Idee im Sinne haben. Denn es muß immer wieder betont werden, nicht auf den

---

[115] GS II, S. 247
[116] GS II, S. 273
[117] ebd.
[118] GS II, S. 249
[119] vgl. GS II, S. 250

Tatbestand, wie ihn Seele, Leib, der ganze Mensch voraussetzen, kommt es an, sondern auf den Sinn, der mit dem Tatbestand dargestellt wird"[120].

Wie Schönheit das Symbol der Sittlichkeit ist, so ist auch Würde bloß die indirekte Darstellung jener idealen Architektonik, "nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält"[121], im Falle der Würde ein Symbol "der ganzen im Dienst der Beförderung des höchsten Guts erforderlichen Leistung des Menschen ..., in welchem wir die Art des Verfahrens in der Vorstellung der sinnlichen Erscheinung der Würde auf die unvorstellbare Idee der Arbeit des Menschen im Sinne seiner Bestimmung übertragen"[122].

Mit dieser Art des Verfahrens sichern wir uns die Beurteilbarkeit der würdevollen Haltung wie uns auch das Philosophieideal ein Richtmaß zur Beurteilung der Nachbilder, inwieweit sie sich einer Annäherung ans Urbild befleißigt haben, verschafft. In der Würde und ihrer symbolischen Bedeutung als Boden der Philosophie findet diese das außer ihr liegende "Zufällige"[123].

Würde und Philosophieideal fungieren als Versinnbildlichung der letzten Bestimmung des Menschen, die ein heteronomes Bestimmtwerden durch Begriffe und Systeme jedweder Art auf Dauer nicht zuläßt. Ein an der Würde orientiertes Philosophiesystem ist offen, d.h. seine Architektonik berücksichtigt jenes Harmonieideal, welches ja gerade auf der Autonomie basiert, der Form nach. Sobald aber eine Systematik wirklich durchgeführt wird - und das bedeutet doch, inhaltliche Bestimmungen, eine materiale Architektonik[124] geben zu müssen -, ist sie geschlossen[125]. Man könnte glauben, wieder in eine Krisis der transzendentalen Wahrheit zu fallen, wenn mit der Bestimmung des Zufälligen und der Bereitung eines Bodens nicht der Punkt bezeichnet wäre, an welchem Plessner "bewußt über Kant hinausgeht"[126]. Denn indem er "die Idee der Würde aller Philosophie als ihren spezifischen kanonischen Inbegriff, und was dieser im Leben entspricht (ob wir es auch nicht theoretisch bestimmen können), als ihren Boden zuweist"[127], stellt er die Philosophie in den ihr eigenen "Wertkreis der menschlichen Kultur"[128] und gibt ihr dadurch den "Rechtsgrund"[129] als eigenständiger, nicht mit Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit oder Religion zusammenfallender oder in ihnen aufgehender 'Disziplin', ohne sie zu gegenständlichem Bezug zu zwingen, unter welchem sie der "Einzigkeit ihrer Aufgabe ..., der gegenüber jede Einzelwissenschaft als *Gebiets*erforschung versa-

---

[120] GS II, S. 271
[121] KU, B 257
[122] GS II, S. 248
[123] GS II, S. 273
[124] vgl. GS II, S. 276
[125] vgl. GS II, S. 278
[126] GS II, S. 277
[127] ebd.
[128] GS II, S. 274
[129] GS II, S. 277

gen muß"[130], nicht gerecht werden könnte.

So wie Würde eine 'Grenzhaltung' ist, in welcher alle (gesetzgebenden und auf Gebiete gehenden) Vermögen proportional zusammenlaufen, so ist, wie oben formuliert wurde, Philosophie das Grenzsystem der gebietsbesitzenden Wertkreise der menschlichen Kultur, und als solches kommt ihr Universalität zu, eine "Universalität, die in einer bloßen Form liegt, ohne Universalität in der Zusammenfassung von Gegenständen zu sein, die keine endliche Kenntnis je ausfüllen kann"[131].

In dieser Bestimmung der Philosophieidee liegt zugleich eine Wendung, die der Verabsolutierung des rationalistisch-kritizistischen Ideals und dessen Anwendung auf alle Lebensbereiche und Erfahrungsmöglichkeiten über die der mathematischen Naturwissenschaften hinaus eine Absage erteilt, eine Wendung lebensphilosophischer, hermeneutischer und anthropologischer Art. Denn die Kritik der philosophischen Urteilskraft als das Verfahren zur Bestimmung der Philosophieidee durch Zuweisung eines Bodens ist zugleich eine "systematische Einleitung in die Geschichte der Philosophie"[132]; denn:

"Worin nun der Mensch seine Würde setzt, darüber belehrt uns die Betrachtung der Geschichte und das vergleichende Studium der Kulturen der Erde ... Daß es aber ein Ziel menschlicher Bildung ist, jeder Form menschlicher Würde gerecht zu werden und sie, jede in ihrer Art, einander gleichzustellen, ist eine Idee, die nur möglich ist auf dem Grunde des Gedankens von der Würde des Menschen überhaupt als einer Form der Beziehung zu dem, was als das höchste Gut zu gelten hat. Als Form erweist sich der Gedanke zugleich als Konstruktionsprinzip für jede mögliche inhaltliche Erfüllung von Würde, die uns irgendeine Kultur eines menschlichen Volkes oder Stammes oder Individuums in der Erfahrung zeigen mag."[133]

Die Kritik der Vernunft und die sich aus der Selbstanwendung der Kritik ergebende Kritik der Philosophie müssen geschichtlich werden, weil es ihr eigenes Konstruktionsprinzip verlangt, jede inhaltliche Ausprägung seiner Form gleich zu achten, wenn das Prinzip durchgehalten werden und nicht zu einer baufälligen Konstruktion führen soll. Die Geschichte der inhaltlichen Füllung der Idee der Würde und der Idee der Philosophie ist dieser keineswegs äußerlich, wie es beispielsweise die Geschichte der Mathematik für den Gehalt dieser Wissenschaft ist.

Wird Philosophie in diesem Sinne verstanden, dann ist es nicht erlaubt, eine 'vergangene' Philosophie als überholt zu kennzeichnen oder die Abfolge philosophischer Gestalten mit dem Signum des Fortschritts zu versehen und dabei zu suggerieren, eine spätere Philosophie hätte die Fehler der vorausgehenden vermieden, wovon der systematische Grund eben der ist, daß Philosophie nicht die stän-

---

[130] GS II, S. 274
[131] ebd.
[132] ebd.
[133] GS II, S. 274f.

dig und stetig zu verbessernde Erkenntnis eines Gegenstandes ist, sondern, wenn man so sagen darf, der Reflex eines Zustandes aufgrund ihrer Orientierung an der Würde des Menschen, die eben kein Gegenstand oder "Inhalt seines Wesens"[134] ist, sondern ein "Zustand, von dem sein ganzes Wesen ergriffen ist"[135]. Das heißt aber nicht, daß Philosophie auf empirischen Bedingungen errichtet ist, sondern daß der Möglichkeitsgrund dieses Zustandes und seiner Geschichtlichkeit (die Idee des einheitlichen Zusammenspiels) und der Möglichkeitsgrund der Philosophie als eigenständiger Kulturzweig (die Idee des einheitlichen Zusammenstimmens der Gebiete) so in Analogie zueinander stehen, daß der erstere den Bewährungsboden des letzteren abgeben kann.

"Die Einheit der Normen in einem Ganzen kann allein der Möglichkeitsgrund aller Philosophie heißen"[136], wobei diese Einheit nicht durch einen obersten Begriff gebildet wird, sondern, wie gesagt, "unabsichtlich, d.h. ohne daß ein Zweck die Einheit begründet"[137], wie von jeder wahrhaft synthetischen Einheit zu fordern ist.

"Synthetische Einheit, dieser Grundcharakter aller echten Systematik, in der Begrenzung der Teile liegend, bildet nicht ein eigenes Stück, das wie ein Dach krönend aufgesetzt werden könnte, sondern sie ist nur die eben durch die Begrenzung der Teile garantierte Möglichkeit, von einem zum andern Teile in einem Ganzen den stetigen Übergang zu machen."[138]

Diese Begrenzung und Ermöglichung der Übergänge zwischen den Kulturgebieten ist es, was die großen Philosophiesysteme immer im Auge hatten, und wenn der Systembegriff in Verruf kam, dann vielleicht deshalb, weil er fälschlicherweise mit einer eigenen Gegenstandsbeziehung in Verbindung gebracht wurde und nicht mit dem Prinzip der Möglichkeit von Gegenstandsbereichen überhaupt, das nicht selbst wiederum einen solchen Bereich begründet und ihn gleich einem Dach auf die anderen draufsetzt.

Zweitens wurde gegen den Systembegriff die neu entdeckte Geschichtlichkeit ausgespielt. Aber unsystematisch Philosophie betreiben zu wollen hieße das Geschichtlichwerden der Vernunft mit einer Verwirrung ihres Denkens gleichsetzen, einer Verwirrung, die sich wieder auf jenem Kampfplatz tummeln müßte, den Kant mit seiner Kritik ein für alle Mal räumen wollte. Die geschichtliche Wendung des Philosophiebegriffs durch seine Bindung an die Idee der Würde und die Fülle ihrer inhaltlichen Ausprägungen, welchen die Ausprägung des Philosophiebegriffs gleichgeordnet ist, muß nicht zum historisierenden Skeptizismus herabsinken, wenn der Ausgangspunkt, eben die kritische Deduktion des Rechtsgrunds der Philosophie in ihrer Eigenständigkeit, festgehalten und das kritische Prinzip dieser

[134] GS II, S. 250
[135] ebd.
[136] GS II, S. 252
[137] GS II, S. 251
[138] GS II, S. 210 u. 415

Deduktion (der 'kritische Kritizismus') weiter berücksichtigt wird. Denn was das Prinzip der Legitimation war, kann nicht zugleich Prinzip sein, die Philosophie ihres Rechts zu berauben. Was sich auf den Inbegriff der Einheit der Kultur bezieht und sich selbstkritisch als Grenzsystem (das die Teile und deren Übergänge überhaupt erst ermöglicht) darin verankert, kann sich nicht skeptizistisch selbst aufheben, ohne diesem Inbegriff seinen Sinn zu nehmen und damit auch den Teilen ihre Bedeutung.

Aber führt das kritische In-die-Schwebe-bringen des Kritizismus und die geschichtliche Wendung nicht doch zu einem Relativismus, was auch durch Plessners Rede vom "Wettstreit der Prinzipien"[139] nahegelegt wird? Gibt es einen dritten Weg zwischen dem dogmatischen Glauben an das System und dem "Impressionismus in der Philosophie"[140], dem Beliebigwerden der Inhalte?

Die Antwort gibt Plessner bereits in seiner Krisis-Schrift:

"Man bemerkt, wie alle Systemformen, gegen deren Unbedingtheit wir gekämpft haben, gleich möglich und prinzipiell annehmbar sind, vorausgesetzt, sie sind kritisch gemeint, und dem Praktischen ist in dem Sinn, daß die Wahrung der Autonomie als erste Bedingung für alles weitere Denken gilt, der Primat gelassen."[141]

Unter diesen Primat stellt sich die Philosophie, wenn sie sich an der Idee der Würde ausrichtet, auch unter der Berücksichtigung der Geschichtlichkeit dieser Idee und ihrer eigenen Begriffe, selbst des Autonomiebegriffs, der von der Historisierung nicht ausgenommen bleibt. Umgekehrt aber ist auch gegenüber der Geschichtlichkeit der Gedanke der Kritik - auch unter Einbeziehung seines eigenen Gewordenseins - zur jetzt nicht mehr reinen, sondern historischen Vernunfterkenntnis einzusetzen; die Fragen nach dem Unbedingten und den darin enthaltenen Antinomien werden sich unter dem Aspekt einer historischen Vernunft, anders stellen, die zu ziehenden Grenzen anders verlaufen, weil doch die Endlichkeit der Vernunft mit der geschichtlichen Erkenntnis ein neues Fundament bekommt; aber das 'Grenzdenken' der Philosophie verfährt weiterhin kritisch.

"... wie der Punkt zum Raum, wie der gültige Entschluß zum Recht verhält sich das Nichts der Freiheit zum Etwas der transzendentalen Kritik. Die Erkenntnis, auf der Grenze zu stehen und in Grenzen zu denken, ist das sicherste, letzten Endes entschei-

---

[139] GS I. S. 293

[140] GS I. S. 295; zur Illustration ein Zitat: "Ein Respekt vor dem Vorhandenen, der mit philosophischer Achtung für die ursprünglichen Maße nichts mehr zu tun hat, kommt hoch, das Denken bekommt einen Kennerblick, die Wahrheit liegt zur Schau, der Esprit kann sich am farbigen Abglanz nicht genugtun, und wir sind glücklich so weit, anziehende und angezogene Nachdenklichkeiten über den Henkel oder das Abenteuer oder über den Genius des Krieges für Philosophie nehmen zu müssen." (GS I. S. 294f.)

[141] GS I. S. 293. Gerade im "Positivismus Husserls" (ebd.) vermißt Plessner die Begründung im Primat des Praktischen. Später hat Husserl dies mit dem Rückgang auf die Lebenswelt versucht.

dende Kriterium der Beschränkung auf transzendentale Wahrheit."[142]

Dilthey war es, der aus dem Blickpunkt der historischen Vernunft in Grenzen gedacht hat; nicht zufällig nannte er seinen Plan eine *Kritik der historischen Vernunft*.

[142] GS I, S. 290f.

III. TEIL: KRITIK DER HISTORISCHEN VERNUNFT. DIE FORTSETZUNG DER REVOLUTION DER DENKART IN DILTHEYS REVOLUTION DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE

1. Diltheys Lebensphilosophie als Bindeglied zwischen dem Kritizismus und der Philosophischen Anthropologie

Das Heraustreten aus dem kritizistischen System garantiert noch nicht die Mittel zu einem neuen philosophischen Ansatz. Zwar sind in der konsequenten Kritik des Kritizismus der Begriff 'Mensch', dem das System zur Angelegenheit wird und nicht mehr umgekehrt, sowie die Idee der Würde und was ihr im Leben entspricht, in den Blickpunkt eines Neuanfangs gerückt, aber damit ist noch kein Prinzip und kein Verfahren gewonnen.

Zunächst muß noch einmal deutlich betont werden, daß die Philosophische Anthropologie Plessners jene Leerstelle besetzen soll, welche durch die Selbstanwendung der Transzendentalphilosophie Kants freigemacht wurde. Mit den letzten Sätzen eines Radiovortrags aus dem Jahre 1976, der unter dem Titel 'Kants Kunstsystem einer enzyklopädischen Propädeutik' im Druck erschien, bestätigt Plessner, daß er mit der an Kants Bild von den Quellen der Vernunft anknüpfende Rede von der 'Neuschöpfung der Philosophie'[1] an jene Nachbild-Urbild-Relation erinnern will und sich in der Tradition des kritischen Gedankens sieht:

"Kant ist auch der erste gewesen, der das Recht auf ein von dogmatischer Bindung freies Philosophieren vertrat. Daß ihm dabei als kritische Methode das Verfahren der Naturwissenschaftler zum Vorbild diente, hat die vielen Befürworter einer Philosophie als strenger Wissenschaft nicht weniger als die Feinde der Philosophie nicht aus dem Konzept gebracht. Nur ein Faktum bleibt denkwürdig: Daß der Baumeister des hintersinnigsten Kunstsystems der Philosophie, das die Welt gesehen, nicht davor zurückschreckte, es in den Dienst seiner *Überwindung durch Nachfolger* vom gleichen Format zu stellen."[2]

Und daß in dieser Überwindung eine Schöpfung und nicht eine durch die Allgemeingültigkeit des kritischen Verfahrens ohnehin vorgegebene und sich ankündigende Nachahmung - die ja Kant selbst schon als Möglichkeit abwies[3] - impliziert

---

[1] vgl. oben, S. 7

[2] GS II, S. 454 (Hervorheb. v. R.B.); hier weist Plessner noch einmal nachdrücklich auf den Aspekt hin, unter dem die Überwindung allein gelingen kann.

[3] vgl. oben, S. 66

ist, zeigt eine weitere Feststellung Plessners, in der er, das "Ideal der mathesis universalis"[4] abweisend, gerade gegenüber Husserl betont, "daß die Quellen der Philosophie zu tief liegen, als daß sie jemals sich in allgemein benutzbare Brunnen fassen ließen"[5]. Was aber dennoch in Geltung bleibt, ist der Quell selbst, aus dem sich schöpfen läßt: das kritische Prinzip, das der (transzendental)philosophischen Arbeit zugrundeliegt, denn "*irgendeine* Systemform wird die Arbeit darum anzunehmen gezwungen sein. Entscheidend ist, daß man sich des ganzen Systems ausdrücklich zu Zwecken der Kritik (arbeitshypothetisch) bediene und eine nicht abschließbare Mannigfaltigkeit von möglichen Systemen anerkenne, welche gleiches Recht vor dem Gesetz der Autonomie beanspruchen"[6]. Aber ausschließlich das System kann diesen Anspruch rechtfertigen, das in seinem Aufbau eine solche Anerkennung impliziert, ohne damit seine Einzigartigkeit einzubüßen.

Der Anspruch jedes Systems auf unbedingte Geltung einerseits und seine historische Bedingtheit andererseits: das war auch das Problem Diltheys. Er wollte mit seinen Forschungen zu einer neuen umfassenderen, tiefer greifenden Kritik durchdringen, zu einer Kritik der historischen Vernunft, die gerade um die relative Gleichberechtigung der Systeme weiß und dennoch einen Grund zu fassen sucht, auf dem diese Relativität zu stehen kommt, und der einen Damm bildet gegen das Durchbrechen des Relativismus und Skeptizismus.

Für die Form der Nachfolge auf dem Weg der Kritik, wie sie Plessner als Philosophische Anthropologie vollzogen hat, ist die Kritik Diltheys unverzichtbar, "dessen Philosophie und Geschichtsschreibung methodisch und material eine wesentliche Quelle der neuen Problemstellung der philosophischen Anthropologie bedeutet"[7].

Plessner spricht mehrmals von einer Revolution im Zusammenhang mit den Arbeiten Diltheys, dabei auch in Verbindung mit Kant. So im Vorwort zur ersten Auflage der 'Stufen', wo es heißt, daß es *Georg Misch* zu verdanken sei, "daß wir heute die mit Diltheys Ideen gegebene Revolution der Philosophie erkennen"[8]. Plessner verweist hier insbesondere auf Mischs Aufsatz 'Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften'[9] von 1925, welcher auch der einzige Text ist, den Plessner in seinem Hauptwerk ausgiebig zitiert.

Ein zweites Mal in den 'Stufen' wird von Revolution gesprochen im Rückbezug auf Kants kritische Philosophie als Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung, aus der sich die neue Lebensphilosophie zu entwickeln beginne, "eine Lebensphilosophie freilich nicht intuitionistischer und nicht erfahrungsfeindlicher Art, die unter dem Aspekt

---

[4] GS II, S. 264 u. 362; vgl. oben, S. 45f.
[5] GS II, S. 278
[6] GS I, S. 293
[7] So im Vorwort zu den 'Stufen', GS IV, S. 11
[8] ebd.
[9] G. Misch, Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften; Kant-Studien XXXI (1926), S. 536ff

der Geisteswissenschaften und der Geschichte eine vollkommene Revolution der Begriffe vom Dasein in allen seinen Sphären erzwingt ..."[10]; dieser Rückbezug wird von Plessner andernorts bestätigt, wenn er sagt, daß Diltheys "... Theorie der Hermeneutik ihre kritische Funktion (erfüllt) und ... das Werk Kants (wiederholt), allerdings auf dem breiter und tiefer gelegenen Fundament der geschichtlichen Vergänglichkeit"[11].

Und schließlich stellt Plessner auch in 'Macht und menschliche Natur' fest, daß Dilthey von Kant ausging, um im Anschluß daran mit der Entwicklung einer eigenen Methode eine "Entdeckung von revolutionärer Bedeutung"[12] zu machen.

Man muß aber sogleich hinzufügen, daß Plessner hinsichtlich der Vorgängerschaft Diltheys eine Einschränkung vornimmt, wenn er als Ziel seiner 'Einheit der Sinne' und der 'Stufen' eine "Philosophie des Menschen"[13] nennt und hinzufügt: "... ist dieses Ziel in beiden Arbeiten auch unter dem Aspekt der Diltheyschen Frage exponiert worden, so täte man doch Unrecht, sie von der Tragfähigkeit des Diltheyschen Reformversuchs abhängig zu machen."[14] Denn die eigentliche Tragfähigkeit ergibt sich aus dem von Plessner selbst in der Auseinandersetzung mit Kant gelegten Fundament.

Von einer 'Revolution der Philosophie' und einer 'Revolution der Begriffe vom Dasein' wird also gesprochen und dann auch, etwas zurückhaltender, von einem Reformversuch.

Würde man unter einer Revolution eine Umwendung im Sinne einer Umstülpung verstehen, so wäre der Kern der Sache damit nicht getroffen. Die Umwendung hatte Kant vorgenommen, und zwar eine solche der Denkart: daß sich nämlich die Gegenstände nach den Begriffen richten und nicht umgekehrt, womit er eine Theorie der naturwissenschaftlichen Erfahrung erhielt. In Diltheys Revolution geht es nicht darum, das wieder umzukehren, sondern das Verhältnis, das revolutioniert wurde, das Verhältnis also zwischen Begriff und Gegenstand oder Subjekt und Objekt, anders zu fassen, dabei aber wiederum, wie schon Kant, die Erfahrung zur Richtschnur zu nehmen, diesmal aber jene Erfahrung, wie sie den neuen, geschichtlich aufgebauten, sogenannten Kultur- oder Geisteswissenschaften zugrundeliegt. Daß Dilthey selbst darin eine Parallele zu Kant sah, zeigt die Überschreibung seines Vorhabens mit dem Titel einer "Kritik der historischen Vernunft"[15], womit er das Problem kennzeichnete, "wie der Aufbau der geistigen Welt im Subjekt ein Wissen der geistigen Wirklichkeit möglich mache"[16], also die Frage nach der Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis u n d des geschichtlichen Aufbaus

[10] GS IV, S. 19
[11] Die Frage nach der Conditio humana, GS VIII, S. 157
[12] Macht und menschliche Natur, GS V, S. 176
[13] GS IV, S. 76
[14] ebd.
[15] Dilthey, GS VII, S. 192
[16] ebd.

der geistigen Welt.

Aber ist es nicht gerade die Abkehr von dieser Fragestellung, die den neuen Ansatz Diltheys charakterisiert, da doch das Verhältnis von Subjekt und Objekt ein gänzlich anderes ist? So schreibt auch Plessner in der 'Einheit der Sinne': "Die kritische Möglichkeitsfrage hängt ... so eindeutig mit der exakten Wissenschaft, das heißt, soweit sie mathematisierbar ist, zusammen, daß eine gleichförmige Übertragung dieser Frage auf Geschichtswissenschaft geradezu sinnwidrig genannt werden muß."[75]

Das Sinnwidrige einer Übertragung würde also in ihrer Gleichförmigkeit liegen, und diese Gleichförmigkeit würde darin bestehen, das Verhältnis von Subjekt und Objekt *ohne Ansehung des Erfahrungsbereichs*, in dem es statthat, zu übernehmen. Das aber tut Dilthey gerade nicht, und dennoch oder gerade deshalb kann er sein Programm als Kritik kennzeichnen; wie für jedes Verfahren, das dem kritischen Prinzip folgt, darf es auch für Diltheys Programm keine Transzendenzen geben. Die Suche nach den richtigen Fragen, Prinzipien, Methoden und Antworten muß "in echt kritischem Geist also nach Maßgabe der Geschichte als Wissenschaft: in der Geschichte"[76] stattfinden und nicht in einem für die Theorie konstitutiven Jenseitigen. Was bedeutet das für die kritische Möglichkeitsfrage und ihre Umformung?

2. Die kritische Möglichkeitsfrage hinsichtlich der Geschichte

Zunächst ist festzuhalten, daß Dilthey die Wirklichkeit dessen, was eine Kritik der historischen Vernunft zu begründen hätte, anders als Kant, nicht wie dieser vorfindet: eine Geschichte mit vergleichbarem Grad an Wissenschaftlichkeit wie die Naturwissenschaften. Kant dagegen konnte Mathematik und Physik auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin befragen mit dem Ziel, analog das gleiche mit der Metaphysik zu machen. Aus diesem prinzipiellen Unterschied zieht Plessner den obigen Schluß, daß die kritische Möglichkeitsfrage nicht auf Geschichtswissenschaft anwendbar sei, und dennoch wird sie von Dilthey gestellt.

Er variiert die Frage. Neben der bereits wiedergegebenen Formulierung findet sich die Frage, "wie aufgrund dieses Gegebenen (der geschichtlichen Lebensäußerungen, R.B.) ein allgemeingültiges Wissen der geschichtlichen Welt möglich sei"[77]. Er stellt weiter das Problem, "wie Geschichtswissenschaft möglich sei"[78]. Und er fragt: "Wie ist Geschichte möglich?"[79] sowie: "Wie ist Erkenntnis in den Geisteswissenschaften möglich?"[80]

---

[75] GS III, S. 143
[76] Plessner, Macht und menschliche Natur, GS V, S. 173
[77] Dilthey, GS VII, S. 152
[78] ebd., S. 151
[79] ebd., S. 261
[80] ebd., S. 318

In welcher Hinsicht also ist die Möglichkeitsfrage übertragbar?

Die Antwort ist in den Formulierungen der Frage zu finden. Das 'Wissen der geistigen Wirklichkeit' im Subjekt bzw. das allgemeingültige 'Wissen der geschichtlichen Welt' oder einfach die 'Geschichte', die 'Geschichtswissenschaft' und die 'Erkenntnis in den Geisteswissenschaften' sind es, nach deren Möglichkeit gefragt wird. Der diesen zugrundeliegende 'Aufbau der geistigen Welt im Subjekt' und die geschichtlichen Lebensäußerungen sowie die entsprechende geschichtliche Erfahrung bilden den Bedingungszusammenhang. Die Wirklichkeit, in Kants Fragestellung die Naturwissenschaft, ist hier die geschichtliche Wirklichkeit und der geschichtlich lebende Mensch, nicht die Wissenschaft also.

Das gleiche Problem aber hatte Kant mit der Metaphysik, die ja auch nicht wirklich war, sondern erst auf ihre Möglichkeit hin befragt und abgeklopft werden sollte.

Plessners Urteil über die Nichtübertragbarkeit der kritischen Möglichkeitsfrage muß auf die richtige Vergleichshinsicht bezogen werden. Nicht die zur Ansatzebene gemachte Wirklichkeit (bei Kant die Naturwissenschaft, bei Dilthey das geschichtliche Leben) ist der Vergleichspunkt, sondern die noch nicht vorliegende Wirklichkeit, die allererst in ihrer Möglichkeit sichtbar gemacht (oder verworfen) werden soll (bei Kant die Metaphysik, bei Dilthey das geschichtliche Wissen und die Geisteswissenschaften sowie die Philosophie als gleichfalls geschichtliche Disziplin).

Beide Male steht also die Philosophie (in ihrer Form als Geisteswissenschaft bzw. Metaphysik) in Frage; die Wirklichkeit, von der ausgegangen wird, ist jedoch bei Kant ein Erfahrungsbereich, dem eine vorliegende exakte Wissenschaft korrespondiert, bei Dilthey dagegen ein weiter gefaßter Erfahrungsbereich, dessen Tauglichkeit zur Wissenschaft noch nicht zweifelsfrei feststeht, ebenso nicht die Form einer solchen Wissenschaft.

Welche Folgen hat das?

Kant nahm die Naturwissenschaft zum Vorbild, und dadurch wußte er, welche Art von Kategorien und Urteilen die Metaphysik, wenn sie Wissenschaft werden sollte, enthalten mußte. Und er wußte auch, daß die Anwendungs-, d.i. Veranschaulichungsmöglichkeit der Kategorien und Urteile gesichert sein mußte, um gültige Erkenntnis geben zu können, so daß also mögliche Erfahrung den Geltungsbereich der Kategorien begrenzte und die Erfahrung ihrerseits dadurch bestimmt und eingeschränkt war, daß eben diese Kategorien ihre Grundlage bildeten.

Dilthey hatte ein solches Vorbild nicht, aber er hatte die geschichtliche Wirklichkeit, deren Teil er selber war, und konnte somit "die geschichtliche oder die Lebenserfahrung" [1] zum Leitfaden machen; beides kann identisch gesetzt werden,

[1] Plessner, Macht und menschliche Natur, GS V, S. 173

weil es das menschliche Leben ist, das geschichtlich aufgebaut ist. Der Weg, den Dilthey einschlägt, enthält die kritischen Momente des Regresses und der Indirektheit.

Dilthey geht wie Kant zurück hinter das Gegebene zu den Leistungen, die es ermöglichen, wobei sein Ausgangspunkt eine Wirklichkeit ist, wie sie uns vor allen Abstraktionen wissenschaftlicher oder metaphysischer Provenienz gegeben ist. Er ist sich der Radikalität seines Ansatzpunktes bewußt, wenn er die Philosophie einfach als "die Wissenschaft des Wirklichen"[24] definiert. Denn zwar würde jede Philosophie behaupten, daß sie sich mit dem befaßt, was wir wirklich nennen und nicht mit etwas Unwirklichem; allerdings ist es offensichtlich und in der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Philosophien enthalten, daß die Wirklichkeit, die ihren Sätzen zufolge gegeben oder konstituiert sein müßte, eine jeweils andere ist. Für diese Verschiedenheit ist verantwortlich, wovon der Philosoph bei seinen Überlegungen ausgeht, und für Dilthey ist es klar, daß "bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrundegelegt worden"[25] ist. Die Wirklichkeit also, die der vollen Erfahrung korrespondiert, ist zur Ansatzebene zu machen und nicht eine durch wissenschaftliche Methoden und Fragen verengte und verunstaltete. Darin liegt das Neue und Radikale, was auch dem Motiv der Husserlschen Phänomenologie entspricht.

Worin ist uns diese Wirklichkeit gegeben?

In der 'Einleitung in die Geisteswissenschaften' heißt es dazu: "*Realität*, wie sie ist, besitzen wir nur an den in der inneren Erfahrung gegebenen *Tatsachen* des Bewußtseins"[26].

Man könnte daraus auf eine solipsistische Immanenzphilosophie schließen, für die nur wirklich ist, was im Bewußtsein ist, und für die das 'Äußere' bloß phänomenalen Charakter hat. Aber das gilt lediglich für ein bloß vorstellendes Bewußtsein, dem Dilthey "die ganze Menschennatur"[27] entgegensetzt, so daß er sagen kann: "Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit (...) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen ..."[28]

Jene Wirklichkeit ist lebendige Wirklichkeit vor aller Subjekt/Objekt Spaltung, welche ein Produkt der Prävalenz und Überbetonung der vorstellenden Tätigkeit des Menschen ist, aber ihrerseits zum Leben als der umfassenderen Wirklichkeit gehört. Der geschichtliche Aufbau dieser Wirklichkeit ergibt sich dadurch, daß die Erfahrung von ihr, ihre Erkenntnis und das Wissen um sie selbst wiederum zu dieser Wirklichkeit gehören, sie erweitern, bereichern und umgestalten.

---

[24] Dilthey, Grundgedanke meiner Philosophie, GS VIII, S. 172
[25] ebd., S. 171
[26] Dilthey, GS I, S. XVIII
[27] ebd.
[28] ebd., S. XIX

Während also in der kritischen Möglichkeitsfrage, die sich an der Naturwissenschaft orientiert, Subjekt und Objekt der Erkenntnis einer je anderen Sphäre angehören, gilt für die kritische Möglichkeitsfrage des geschichtlichen Erkennens die Zugehörigkeit von Subjekt und Objekt zur selben Sphäre, d.h. "die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht"[29].

Entsprechend bestimmt Dilthey die historische Vernunft als das Vermögen "des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen"[30].

Dieser dem geschichtlichen Leben und seiner (Selbst-)Erkenntnis eigenen Struktur folgend, wird das Verhältnis von Apriori und Aposteriori gegenüber der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie anders gefaßt. Die Wirklichkeit und die Erfahrung bekommen ein neues Gewicht als Quelle und Nährboden für geschichtliche Erkenntnis.

Plessner hebt diesbezüglich das Neue am Lebensbegriff hervor:
"Das spezifische Novum der Diltheyschen Konzeption einer Lebensphilosophie ist der *erfahrungs*mäßige Sinn des Lebensbegriffs. Leben bedeutet für Dilthey nicht eine durch Abkehr von der Erfahrung zu erschauende Allmacht, sondern eine durch Anschauung und Intellekt und Phantasie und Einfühlungsfähigkeit erfahrbare und selbst wieder die Erfahrung von sich ermöglichende, erzwingende Größe."[31]

Deshalb die Zuwendung Diltheys zu den geschichtlich auftretenden Gestalten und Gestaltungen, die es gerade in ihrer Bedingtheit zu verstehen gilt, wenn Objektivität und Allgemeingültigkeit für die geisteswissenschaftliche Erkenntnis gerettet werden sollen. Aber diese selber ist ja historisch bedingt, und so ergibt sich jene Bewegung, die Plessner bezeichnet als "Zirkulation zwischen Erfahrung und dem, was sie möglich macht. Relation zwischen Apriori und Aposteriori in diesem Sinne ist selber erst der Grund für die Möglichkeit einer Geistesgeschichte, mit der allein die Philosophie ihre systematische Arbeit verrichten kann, wie sie in ihr allein zur Erkenntnis ihrer selbst gelangt."[32]

In diesem letzten Satz Plessners ist bereits der Sinn der Philosophie als Geisteswissenschaft angesprochen, der noch deutlicher werden muß und sich im weiteren Vorgehen Diltheys offenbaren wird.

"Der Mensch überhaupt ist uns nur unter Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da"[33], sagt Dilthey und gibt damit zu verstehen, daß es für die geschichtliche Erkenntnis keinen Sinn hat, die Verwirklichungen erst einmal einzuklammern. Für

[29] Dilthey, GS VII, S. 278
[30] Dilthey, GS I, S. 116
[31] Plessner, GS IV, S. 59
[32] Plessner, GS V, S. 174
[33] Dilthey, GS VII, S. 279

das geometrische Wissen ist es unerheblich, ob ich ein Dreieck auch tatsächlich zeichne; zwar muß die Möglichkeit dazu bestehen, aber die Erkenntnis selbst ist nicht von der Verwirklichung dieser Möglichkeit abhängig. In der Geschichte aber habe ich überhaupt kein mögliches Wissen ohne Verwirklichungen, wie sie sich in den *Objektivationen* des Lebens manifestieren. Die Erkenntnis des geschichtlichen Lebens über sich selbst kann überhaupt nur möglich werden dadurch, daß das Leben sich ausdrückt. Darin liegt der Grund für das *indirekte* Verfahren der Hermeneutik Diltheys und die Bedingung der Möglichkeit des *Verstehens* [34].

Dieser Vorsprung der Wirklichkeit vor der Möglichkeit innerhalb des geschichtlichen Wissens, der in erkenntnistheoretischer, nicht aber in praktischer Absicht besteht - denn die geschichtlichen Wirklichkeiten sind hervorgebrachte, aus den menschlichen Möglichkeiten geschaffene[35] -, bringt es mit sich, daß uns erst die Geschichte (die Reihe der Verwirklichungen) lehrt, was das Leben und was der Mensch sei[36], nicht aber ein vorgängiges Wissen (um Wesensgesetzlichkeiten z.B.).

Das *Verhältnis*, das den Zugang der erkenntnistheoretischen Fragestellung in der Geschichte und die dafür eigentümliche Art des Vorgehens, das Verstehen, ermöglicht, wird sonach ein anderes sein, als es jene eindeutige Gegenüberstellung zwischen Subjekt und Objekt, Apriori und Aposteriori, formalem Bestimmungsgrund und materialer Bestimmbarkeit war, wie sie in der Erkenntnistheorie der mathematischen Naturwissenschaft vorlag. Es ist ein Verhältnis, in welchem jene Zugehörigkeit zur selben Sphäre charakterisiert ist: das "Grundverhältnis ... des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist"[37]; denn beide, der Ausdruck und das, was er ausdrückt, nämlich ein Erlebtes (und nicht etwas bloß Vorgestelltes), und ebenso das Verstehen, das auf das vollständige Auffassen des Ausdrucks und des in ihm Ausgedrückten zielt, gehören dem Leben als der umfassenden, auch die Geschichtlichkeit des Verstehens bedingenden, Einheit an.

Dilthey selbst weist darauf hin, daß dieses Verhältnis nicht als eine Beziehung zwischen einem zugrundeliegenden Zusammenhang und dem, was er als gegebene Wirkung ermöglicht, betrachtet werden kann (und schon gar nicht als Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung), sondern daß beide Teile des Verhältnisses eine Einheit bilden, in der sie sich durchdringen:

"In elementarster Form macht sich hier das Verhältnis zwischen Lebensäußerungen und dem Geistigen, das in allem Verstehen herrscht, geltend, nach welchem der Zug desselben zum ausgedrückten Geistigen in dieses das Ziel verlegt und doch die in den Sinnen

[34] vgl. oben, S. 5, Anm. 7. *M. Riedel* weist in seinem Aufsatz 'Diltheys Kritik der begründenden Vernunft' (in Orth, a.a.O.) auf die unterschiedliche Bestimmung des Zufälligen bei Kant (mögliche Erfahrung) und Dilthey (das Wirkliche selbst, etwas, das individuell ist) hin und das damit sich radikalisierende "Grund-Problem der Philosophie": das Problem der Bestimmung des Seins (S. 189).
[35] vgl. Dilthey, GS VII, S. 148
[36] vgl. ebd., S. 262
[37] ebd., S. 208

gegebenen Äußerungen nicht untergehn im Geistigen. Wie beides, etwa die Gebärde und der Schrecken, nicht ein Nebeneinander, sondern eine Einheit sind, ist in diesem Grundverhältnis vom Ausdruck zum Geistigen gegründet."[38]

Während das Geistige in Form des Verstandes beim naturwissenschaftlichen Erkennen auf ein ihm 'anderweitig in der Anschauung'[39] Gegebenes angewiesen ist, ist das für das Verstehen Gegebene kein Anderweitiges für den Geist, sondern ein ihm ebenso Zugehöriges wie das Verstehen selbst. Deshalb gilt es Kategorien und Begriffe zu finden, die nicht a priori bestimmend dem Objekt gegenüberstehen, sondern die beide bzw. drei Momente, nämlich Erleben, Ausdruck und Verstehen umgreifen.

Wenn aber der alte Kategorialzusammenhang, die überkommene Begrifflichkeit und die entsprechende Reflexion angesichts der Frage nach dem geschichtlichen Wissen nicht mehr brauchbar sind, was ist dann an ihre Stelle zu setzen?

Dilthey nennt es die *Selbstbesinnung*, die nicht wie eine nachträgliche Reflexion einem Objekt gegenübersteht und über es nachdenkt, sondern mit dem Leben mitgehend dessen Gehalt erfaßt. Sie gehört als "Über-dem-Leben-schweben-können"[40] zum Leben selber und ist nicht das Privileg von philosophisch Gebildeten, in welchen es aber ein Radikalisierung erfahren sollte.

Auf die Kategorien und Begriffe bezogen heißt dies: Die Bedeutung, die einem Element des Lebens zukommt, entspringt diesem selbst, ist ihm immanent und kann nicht einem ihm Transzendenten entnommen werden; denn das letztere wäre der Rückfall in eine metaphysische Bewußtseinsstellung, die Dilthey zufolge gerade den Blick auf die Wirklichkeit verstellt.

"Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen"[41], das ist aber auch nicht nötig, wenn das letztere seine Geltung gerade aus dem "Darinnensein im Leben"[42] bezieht.

Das geisteswissenschaftliche Verfahren kann an dieses Darinnensein anknüpfen, weil es dem damit gegebenen "Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen"[43] folgt. Dies vor allem unterscheidet klar die Geistes- von den Naturwissenschaften und die ihnen jeweils zugehörigen Kategorien.

"Die Menschheit wäre, aufgefaßt in Wahrnehmung und Erkennen, für uns eine physische Tatsache, und sie wäre als solche nur dem naturwissenschaftlichen Erkennen zugänglich. Als Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht sie aber nur, sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck

[38] ebd.; hier ist jene Einheit (von Sinnlichkeit und Geist) angesprochen, die Plessner 'Verschmelzung' nennen wird.
[39] vgl. oben, S. 30
[40] G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, Leipzig u. Berlin, 2. Aufl. 1931, S. 77
[41] Dilthey, Übersicht meines Systems, GS VIII, S. 180
[42] Dilthey, GS VIII, S. 99
[43] Dilthey, GS VII, S. 86

gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden."[44]

Der beschriebene Zusammenhang bezieht sich sowohl auf das eigene Selbstverständnis, das sich aus Erinnerungen und der Rückwirkung der eigenen Handlungen und Objektivationen speist, als auch auf das Verstehen fremder Lebensäußerungen, sei es der unmittelbaren Zeitgenossen oder historisch überlieferter Objektivationen wie Texte, Monumente oder anderer Spuren, in denen sich ein Leben fixiert hat. "Ausdruck ist von dem allen zurückgeblieben, nachdem das Leben selbst vergangen ist."[45]

So wird in den Geisteswissenschaften - anders als in den Naturwissenschaften, wo aus Hypothesen Theorien konstruiert und überprüft werden - das zu Verstehende nachkonstruiert und nachvollzogen, "indem wir unser eigenes Leben hineintragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens"[46]. Den hypothetischen Annahmen in der Naturwissenschaft wird die "Transposition"[47] eigenen Erlebens in den Geisteswissenschaften entgegengesetzt, denn "Leben erfaßt hier Leben"[48] und stiftet damit einen für die Wissenschaftlichkeit selber konstitutiven intimen Zusammenhang zwischen Leben und Wissenschaft, der in den Naturwissenschaften notgedrungen verlorengeht, da sie nur die zähl- und meßbaren Erscheinungen ihrer kausalen Erklärungsweise unterwerfen kann und dabei den Wirkungszusammenhang nur hinzudenkt, während dieser mit einer jeden Lebenseinheit gegeben ist und erlebt (oder nacherlebt) werden kann[49].

Was nun die Lebenskategorien betrifft und deren Dynamik, das Verhältnis von Apriori und Aposteriori und weitere Schwierigkeiten der Begriffsbildung im Zeichen einer Philosophie des Lebens, das soll im Rahmen der Erörterung der Plessnerschen Philosophie zur Sprache kommen. Hier soll anhand der Diltheyschen Problematik, wie er sie insbesondere in seinen Antinomien zum Ausdruck gebracht hat, die Grundlage herausgearbeitet werden für die Möglichkeit der Übernahme des kritischen Verfahrens in einer Philosophie, die im Zeichen der Geschichte und des Lebens ihre Aufgabe, die kritisch zu bestimmen ist, erfüllen will.

---

[44] ebd.
[45] ebd., S. 279
[46] ebd., S. 87
[47] ebd., S. 118
[48] ebd., S. 136
[49] vgl. ebd., S. 159

3. Diltheys Antinomien

Es liegt klar auf der Hand, daß eine historische Vernunft anders strukturiert sein muß als eine reine, da doch schon der Name eine unterschiedliche Beziehung und Haltung zum Absolutheitsanspruch ausdrückt; denn es bleibt festzuhalten, daß auch nach der Entdeckung der Geschichte das 'Unbedingte' in irgendeiner noch unklaren Weise einen Fluchtpunkt der Philosophie bildet.

Betrachtet man die Lösung des Unbedingtheitsproblems bei Kant, dann trug es sich so zu, daß doch die Kritik der reinen Vernunft ihre Pointe in der Begrenzung von Absolutheitsansprüchen der Theorie hatte, was jedoch eine legitimierte Erweiterung des Gebrauchs der reinen Vernunft in praktischer Hinsicht nach sich zog und die Begrenzung der Ansprüche praktischer Vernunft auf rechtes, d.i. sittliches Handeln nur im Falle freier Willensbestimmung, nicht aber bei Vernachlässigung seiner Reinheit (durch Rücksichtnahme auf Materiales, d.i. Neigungen) nötig machte.

Historische Vernunft hat schon in ihrem Namen die Begrenzung, denn was geschichtlich ist, kann keine absolute Geltung beanspruchen. Was aber bedeutet dann Kritik?

Die Begrenzungen der Vernunft, zu denen die des Verstandes und der Sinnlichkeit gehören, wurden erörtert. Sie gingen einher mit Gebietsfestlegungen und, bezogen auf die philosophierende Vernunft als Analogon der Urteilskraft, mit der Festsetzung eines Bodens (bzw. dessen Symbols). Voraussetzung dafür war ein Prinzip, das der Autonomie bzw. Heautonomie, das seinen Wirkungskreis im Laufe eines ihm folgenden Verfahrens durchmaß. Es war auch Voraussetzung des Systems als eines synthetischen Zusammenschlusses der Teile zu einem Ganzen.

Daß auch Diltheys Programm im Hinblick auf die Systemfrage gesehen werden muß, darauf weist *Misch* hin, wenn er gegen alle Vorwürfe mangelnder Begrifflichkeit Diltheys Philosophie als den "Versuch einer Erneuerung der philosophischen Systembildung"[1] bezeichnet, welcher die Spaltung im Philosophiebegriff in einerseits "Wissenschaftslehre"[2], andererseits freie "Macht der Geistesführung"[3] zu überwinden trachte und dabei an Kants Weltbegriff der Philosophie anschließen könne; diesen gelte es für eine Philosophie zu reaktivieren, die sich den Geisteswissenschaften anschließt, "um das, was Kant negativ entschied (das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen, R.B.), positiv zu machen, denn die Geisteswissen-

---

[1] Misch, Idee, a.a.O., S. 538
[2] ebd., S. 541
[3] ebd.

schaften machen ja grade jene Realitäten, die der menschlichen Existenz einen eigenen Inhalt geben, zum Gegenstand der Forschung, wollen das Wissen des Menschen von sich selbst, wie es in der Geschichte erarbeitet wird, zur Geltung bringen."[33]

Besetzt also die Philosophie als Geisteswissenschaft die negative 'Leerstelle', die Kant bloß mit der Form eines Gesetzes als Platzhalter sozusagen reserviert hätte, dann läßt sich daraus schon vorsichtig auf die praktische Absicht dieser Philosophie schließen. Und wenn sie überdies systematisch sein soll, muß sie doch in irgendeiner Weise den Bedingungen aller Systematik unterliegen, und auch das läßt einen Schluß auf die Implikation des Praktischen zu.

Ob diese Überlegungen aber durch Dilthey selbst sich bestätigen oder widerlegen lassen, läßt sich am ehesten an seinen eigenen Antinomien deutlich machen, da diese sich durch Kritik ergeben und auflösen lassen müssen, wenn man den Grundsatz der Vernunft, daß sie keine der Fragen abweisen und unaufgelöst lassen darf, die sie an sich selbst heranträgt, auf das Leben und die Selbstbesinnung überträgt.

Die historische Vernunft ist die Gestalt der Vernunft, die aufgrund bestimmter Entwicklungen in Kultur und Wissenschaft eingesehen hat, daß es das Unwandelbare, Unbedingte und Endgültige einer reinen Vernunft gar nicht gibt - nicht geben kann, weil alle Erscheinungen der Philosophie, ob als Metaphysik, als Vernunftwissenschaft oder wie immer bezeichnet, geschichtlich bedingte und dadurch in ihrer Geltung relative, zeitbezogene, vergehende Gestalten sind. Sie ist aber auch, als Vernunft, diejenige, die dennoch Sätze aufstellen will, die mehr als bloß historische, zeitweilige Gültigkeit beanspruchen.

Es kann hier folgende Anmaßung geben: Die historische Vernunft sieht alles, auch sich selbst, als geschichtlich bedingt an, trifft damit aber ein Urteil mit Anspruch auf absolute Gültigkeit, das die eigene geschichtliche Bedingtheit und Relativität der so urteilenden Vernunft aufheben würde. Und sogleich befindet sie sich inmitten einer Antinomie, des Widerstreits zwischen dem unbedingten Erkenntnisanspruch, der, sich verfestigend, in Diltheys Begriff zu einer Metaphysik führen würde, einerseits, und der Geschichtlichkeit der historischen Vernunft andererseits.

So lautet auch das erste Kapitel von Diltheys Abhandlung über 'Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen' in Band VIII der Gesammelten Schriften: "Die Antinomie zwischen dem Anspruch jeder Lebens- und Weltansicht auf Allgemeingültigkeit und dem geschichtlichen Bewußtsein"[34].

Und mit dem gleichen Widerstreit beginnt im selben Band die Arbeit über 'Die

---

[33] ebd., S. 543
[34] Dilthey, GS VIII, S. 3

Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen', wo es gleich im ersten Abschnitt heißt, daß "der Widerspruch zwischen dem zunehmenden geschichtlichen Bewußtsein und dem Anspruch der Philosophien auf Allgemeingültigkeit immer härter geworden"[1] und daß die Folge einer dadurch bedingten "Anarchie der philosophischen Systeme"[2] ein durch sie genährter Skeptizismus sei.

Noch allgemeiner gefaßt ist dieser Widerstreit in 'Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften', wo der "Hervorgang der Geisteswissenschaften aus dem Leben"[3] erörtert wird, woraus die grundsätzliche Antinomie entspringt: "Dieses unmittelbare Verhältnis, in dem das Leben und die Geisteswissenschaften zueinander stehen, führt in den Geisteswissenschaften zu einem Widerstreit zwischen den Tendenzen des Lebens und ihrem wissenschaftlichen Ziel."[4]

Das Leben ist gekennzeichnet durch geschichtliche Veränderung, Individualität seiner Erscheinungen und deren Nichtfestlegbarkeit in einem endgültigen Urteil, das wissenschaftliche Ziel dagegen besteht gerade in solchen Urteilen und deren Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit.

Dilthey selbst erinnert in diesem Zusammenhang an die Antinomien in Kants Dialektik der reinen Vernunft. Dort ging es um Fragen der Unbedingtheit oder Bedingtheit, Unbegrenztheit oder Begrenztheit (Anfang der Welt in der Zeit, Kausalität durch Freiheit usw.); aufgelöst wurde dieser Widerstreit in diesen Fragen bzw. den jeweiligen sich widersprechenden, gegenseitig ausschließenden Antworten durch die Unterscheidung zweier Hinsichten und die Begrenzung einer dieser Hinsichten durch die jeweils andere, anders gesagt: durch kritisches Betrachten der Bedingungen, unter denen Geltung und sinnvolles, d.i. zutreffendes Aussagen überhaupt möglich ist. Voraussetzung einer klaren Auflösung war formal die Zugespitztheit der Antinomien zu einer echten Disjunktion.

So muß auch die Antinomie der historischen Vernunft eine solche Form erhalten, daß gezeigt werden kann:

entweder, daß sie unauflösbar ist, weil die ihr zugrundeliegende Struktur den Widerspruch schon enthält,

oder daß sie auflösbar ist, weil die zugrundeliegende Struktur von einem bestimmten Blickpunkt aus den Widerspruch zwar selber erzeugt, bei näherem Hinsehen aber auch seine Auflösung enthält.

Vielleicht kommen wir der Sache noch näher, wenn wir die Antinomie des Geschmacksurteils mit in Vergleich ziehen, auf die Dilthey in seinem Rückbezug auf Kant nicht achthat.

Während der Rückgang auf die subjektiven Bedingungen in den Antinomien der

---

[1] ebd., S. 76
[2] ebd., S. 75
[3] Dilthey, GS VII, S. 136
[4] ebd., S. 137
[5] vgl. Dilthey, GS VIII, S. 7

reinen Vernunft eine Begrenzung des Geltungsbereichs der Begriffe und ineins die Absteckung des Gebiets, auf dem sie anwendbar sind, beinhaltet, impliziert in der Antinomie des Geschmacksurteils die Auflösung des Widerstreits eine Zurücknahme der Bestimmtheit des Urteils und ineins den Verlust eines klar abgesteckten Gebiets, der aber wettgemacht wird durch das Prinzip, das die ästhetische Urteilskraft sich selbst gibt, und wodurch sie zwar nichts bestimmt, aber ein definitiv Unbestimmbares, nämlich das durch Schönheit oder Erhabenheit Aufscheinende, dennoch in eine das Erkenntnisvermögen befriedigende und darüberhinaus die Gebiete vermittelnde Beurteilungsmöglichkeit überführt.

Und ich erinnere daran, daß Plessner die gleiche Unbestimmbarkeit, aber Beurteilungsmöglichkeit hinsichtlich des Problems der Bestimmung der Philosophieidee findet.*

Dilthey sagt nun zur Auflösung der Antinomie:

"Eine Antinomie ist auf dem Boden, auf dem sie entstanden ist, nicht auflösbar. Kann man die Auflösung auf dem Boden der natürlichen Voraussetzungen nicht gewinnen, unter denen sie besteht, so muß das Denken rückwärts durch Aufhebung dieser Voraussetzungen. So Kant mit Raum, Zeit und Kausalität."[80]

Das ist ein Hinweis auf Kants Rückgang auf die transzendentale Subjektivität, die die Unterscheidung der zwei Hinsichten mit sich führt. Dieses transzendentale Subjekt ist Dilthey zu abstrakt, in ihm "rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit"[81].

An seine Stelle muß also etwas anderes treten: "Die Auflösung liegt darin, daß noch umfassender als bei Kant eine Voraussetzung hinter dem Streit der Weltansichten aufgefunden wird"[82], denn dieser Streit ist es, in dem sich die Antinomie zwischen dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und der Geschichtlichkeit der Weltansicht selbst dokumentiert.

Wir wissen bereits, daß Dilthey auf den ganzen, lebendigen (nicht bloß vorstellenden) Menschen zurückgehen will. Der Streit der Weltansichten entsteht dann, wenn sie sich von dieser Basis ablösen und verselbständigen. "Wird nun diese Verselbständigung des Weltbildes zurückgenommen in den Bezug zu der Lebendigkeit des Selbst, in welcher es begründet ist"[83], ergibt sich die Auflösung des Streits, denn dann "zeigt sich, daß diese Grundformen (der Lebens- und Weltansichten, R.B.) die Seiten der Lebendigkeit in bezug zu der in ihr gesetzten Welt ausdrücken"[84], welche Seitenhaftigkeit und Bezüglichkeit, mit Husserl gesprochen: Abgeschattetheit, in der Verfestigung zu einem Metaphysik- oder Philosophiesystem ausgeblendet

---

[80] Dilthey, GS VIII, S. 7
[81] Dilthey, GS I, S. XVIII
[82] Dilthey, GS VIII, S. 8
[83] ebd.
[84] ebd. (ab 'Grundformen' im Orig. gesperrt)

wurde.

Denselben Rückgang empfiehlt Dilthey auch hinsichtlich der zweiten Formulierung der Antinomie: "Die Philosophie muß nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen"[65], weil sie dann eben kein starres Begriffsgitter antinomienbergend gegen das geschichtliche Leben hält, sondern in diesem selbst ansetzend Begriffe geschichtlicher Provenienz an es hält, um es zu verstehen: "Das von den Menschen gelebte Leben - das zu verstehen ist der Wille des heutigen Menschen."[66]

Und auch hier sagt er, auf die 'Abschattungen' hinweisend: "... die zahllosen Nuancen der Stellung zur Welt bilden die untere Schicht für die Ausbildung der Weltanschauungen"[67], von welcher aus das "Bildungsgesetz der Weltanschauungen"[68] ermittelt und dadurch ihr Streit geschlichtet werden kann.

Schließlich die dritte Formulierung, in der es um die Antinomie zwischen dem Leben und den daraus entstehenden Wissenschaften ging. Dilthey findet "das *Prinzip* für die *Auflösung* des *Widerstreits* in diesen Wissenschaften in dem Verständnis der geschichtlichen Welt als eines Wirkungszusammenhangs, der in sich selbst zentriert ist, indem jeder einzelne in ihm enthaltene Wirkungszusammenhang durch die Setzung von Werten und die Realisierung von Zwecken seinen Mittelpunkt in sich selber hat, alle aber strukturell zu einem Ganzen verbunden sind, in welchem aus der Bedeutsamkeit der einzelnen Teile der Sinn des Zusammenhangs der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt entspringt: so daß ausschließlich in diesem strukturellen Zusammenhang jedes Werturteil und jede Zwecksetzung, die in die Zukunft reicht, gegründet sein muß."[69]

Die Bedeutsamkeit der Teile liegt dem Sinn des Ganzen zugrunde, im Sinn des Ganzen aber gründet umgekehrt die Bedeutsamkeit der Teile, so daß der hermeneutische Zirkel, die zwischen den Teilen und dem Ganzen hin und her laufende wechselseitige Bestimmung der Bedeutungen im Verstehen ein Grundzug des Lebens ist, von dem, als Basis aller objektivierenden Ausformungen, diese in ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Ausprägung und Deutung abzulösen zu jener von Dilthey gescholtenen metaphysischen Verfestigung eines eigentlich dynamischen Geschehens und damit zum Widerstreit führt.

Überblicken wir jetzt die Formulierungen der Antinomien und ihrer Auflösungen und vergleichen sie mit denjenigen Kants und Plessners, dann ergibt sich folgendes Bild:

a) Die Funktion der Antinomien, auf einen falsch gesteckten Bedingungsrahmen aufmerksam zu machen, drängt zu einem Rückbezug auf eine weiter gefaßte Bedingungsgrundlage, für Dilthey den Menschen bzw. das Leben.

---

[65] ebd., S. 78
[66] ebd.
[67] ebd., S. 82
[68] ebd., S. 81
[69] Dilthey, GS VII, S. 138

b) Diese Grundlage muß sich aber so fassen lassen, daß sich die Antinomien erklären lassen, wie ja auch der Widerstreit der Vernunft aus ihrer Natur nicht zufällig entstanden war, sich aber bei genauerer Betrachtung dieser Natur auflösen ließ.

c) Der Rückbezug muß notwendigerweise zu einer Begrenzung von Rechtsansprüchen führen, andernfalls der unbegrenzte Anspruch weiter aufrechterhalten werden könnte. Dem Theorie/Praxis-Verhältnis der reinen Vernunft und der Einteilung in Gebiete oder auch der Selbstbezogenheit der Urteilskraft muß ein Verhältnis des Lebens entsprechen, nach welchem diese Begrenzung aus Gründen sich ziehen läßt.

d) Die dem historischen Bewußtsein innewohnende Gefahr, die eigene Geschichtlichkeit zu vergessen und sich vermeintlich über die Seitenhaftigkeit der Weltanschauungen auf den Standpunkt des Lebens und der Geschichte selber stellen zu können, oder, auf der anderen Seite, der radikalen Historisierung zu erliegen und in Relativismus zu verfallen, muß, als in den Antinomien enthalten, mit ihrer Auflösung verstanden werden. Dies entspricht in gewisser Weise dem Dogmatismus- und Skeptizismusproblem bei Kant, welchem er durch das Autonomieprinzip beizukommen versuchte. Der Streit um Dilthey selbst, ob er nicht selbst wieder dogmatisch, relativistisch oder aporetisch gedacht habe, illustriert dieses Problem[70].

e) Kurz gesagt: auch hier geht es um den Inbegriff, die Totalität aller (geschichtlichen) Bedingungen: um das Unbedingte, das doch jenen Standpunkt kennzeichnen müßte, von dem aus anderen Standpunkten ihre eingeschränkte Stellung, Abgeschattetheit und Begrenztheit des Lebens- und Weltbezugs zugewiesen werden könnte. Das Konzept einer Logik oder Philosophie der Philosophie löst, wie Plessner gezeigt hat, das Problem nicht, sondern verschiebt es nur auf ein höheres Niveau.

f) Im Lebensbegriff selbst muß das disjunktive Verhältnis der zum Widerspruch führenden Momente u n d die Möglichkeit der Einheit liegen. Das Begreifen von Verhältnissen und Einheiten erfordert aber eine Logik der Synthesis, die den Widerspruch in das 'Schema der Zeit' auflöst[71]. Und in der Tat sagt Dilthey selbst, daß in "dem Leben ... als erste kategoriale Bestimmung desselben, grundlegend für alle anderen, die Zeitlichkeit enthalten (ist)"[72].

---

[70] vgl. dazu den Sammelband von Orth (Hrsg.), a.a.O., besonders die Aufsätze von Gadamer, Bianco und Cho.
[71] vgl. oben, S. 36
[72] Dilthey, GS VII, S. 192

4. Die Zeitlichkeit des Lebens als die Grundlage der Antinomien und der Schlüssel zu ihrer Auflösung

Aus der Bestimmung der Zeitlichkeit ergibt sich die gesuchte Disjunktion, die sich kurz so fassen lassen kann, daß das Leben im Fluß der Zeit verläuft und als solches *unbestimmt* und unerfaßbar bleibt, und daß es zweitens sich in Formen, Strukturzusammenhängen manifestiert und in solchen Gerinnungen *bestimmt*, erfaßt werden kann. Unterscheidet man diese beiden Hinsichten nicht, dann entstehen auf allen Ebenen des Daseins, vom alltäglichen bis zum philosophischen Verstehen, von den Deutungen in Alltagsgesprächen bis zu den metaphysischen Deutungen jene Antinomien.

"Und so gibt es nichts Seltsameres als die Art von Zusammenhang, die wir als ein Stück Lebensverlauf kennen; nur das bleibt immer als ein Festes, daß die Strukturbeziehung seine Form ist. Und wollte man nun versuchen, durch irgendeine besondere Art von Anstrengung den Fluß des Lebens selbst zu erleben ..., dann verfällt man ja wieder dem Gesetz des Lebens selbst, nach welchem jeder Moment des Lebens selber, der beobachtet wird, wie man auch das Bewußtsein des Flusses in sich verstärke, der erinnerte Moment ist, nicht mehr Fluß; denn er ist fixiert durch die Aufmerksamkeit, die nun das an sich Fließende festhält. Und so können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen. ... Dies muß man sich vergegenwärtigen, um nun die Kategorien zu erfassen, die am Leben selbst aufgehen."[73]

Dieser letzte Satz weist darauf hin, daß die Kategorien, die Dilthey ausgehend von der Zeitlichkeit am Leben entwickelt, einen Rechtsanspruch auf allgemeine Geltung nur innerhalb der Grenzen des in Strukturzusammenhängen manifestierten Lebens haben, nicht aber bezogen auf das Leben, das 'an sich Fließende' selbst, das *unergründlich* bleibt. Da es selbst nicht erkannt werden kann, gilt: "Was das Leben sei, soll die Geschichte lehren. Und diese ist auf das Leben angewiesen, dessen Verlauf in der Zeit sie doch ist, daher sie an diesem ihren Gehalt hat."[74]

Der Rechtsgrund der Kategorien, geisteswissenschaftlichen und philosophischen Sätze besteht also in ihrer Bezogenheit auf die Lebenserfahrung und die geschichtliche Wirklichkeit, und sie selbst ergeben sich an der Form des Lebens selbst, wie wir sie in der Einheit der Trias von Erleben, Ausdruck und Verstehen besitzen, in welcher jene Strukturbeziehungen geschaffen werden, woraus wieder-

---

[73] Dilthey, GS VII, S. 194f. (von 'fixiert' bis 'festhält' im Orig. gesperrt)
[74] ebd., S. 262

um sich Kategorien für das Verstehen und Selbstverstehen des Lebens bilden.

"Aus diesem Zirkel gäbe es einen einfachen Ausweg, wenn es unbedingte Normen, Zwecke oder Werte gäbe, an denen die geschichtliche Betrachtung, Auffassung einen Maßstab hätte."[75] Aber dieser transzendente unbedingte wertsetzende Standpunkt existiert nicht: "Die Geschichte selbst realisiert Werte, deren Geltung aber aus der Explikation der im Leben enthaltenen Verhältnisse entspringt."[76] Dilthey nennt als Beispiele die Verbindlichkeit eines Vertrages und die Würde des Menschen, die allgemeingültig seien, "weil sie an jedem Punkte der geschichtlichen Welt eine Regelung möglich machen"[77].

Die im Leben enthaltenen Verhältnisse explizieren, das bedeutet, sie "zum Bewußtsein erheben", was Dilthey "als erstes Gesetz der Entwicklung unseres Strebens" bezeichnet und paraphrasiert mit dem Ausdruck "uns denkend in der Welt einzurichten"[78].

Genau darin aber liegt die ganze Problematik der Lebensphilosophie und des Lebensbegriffs, die besonders Misch unter den Titeln "*Verhältnis* zwischen dem Grenzenlosen und der Begrenzung"[79] oder zwischen "Unergründlichkeit und Gedankenmäßigkeit"[80] thematisiert hat; es geht dabei durchweg um den Versuch einer Auflösung jener Antinomie zwischen dem fließenden Leben und seiner Erstarrung durch insbesondere gedankenmäßig-begriffliche Festlegung. Da dieser Zug aber dem Leben selber innewohnt, handelt es sich letztlich um das Begreifen der Verhältnisse als einer "bestimmt-unbestimmten"[81] Einheit. Misch sieht die "Einheitsbildung"[82] als Aufgabe auch der Philosophie Diltheys: "... es ist schließlich hier nicht anders als immer im ursprünglichen Philosophieren, daß die Konzeption der Einheit die eine einzige Mitte ist"[83].

Erinnert das nicht sehr an die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft? Dort mußte die Bestimmtheit des Begriffs zurückgenommen und ein unbestimmter Begriff zur Regel des Urteils gemacht werden.

Und so steht es auch mit der lebensphilosophisch-hermeneutischen Begrifflichkeit, die jene Explikation zu höchster Bewußtheit steigern will, dabei aber darauf zu achten hat, daß die Explikation nicht das, woraus die Verhältnisse entspringen, in der Starrheit des Ausdrucks zerstört und damit sich selbst hinfällig und überflüssig macht.

In dieser Hinsicht unterscheidet Misch innerhalb der diskursiven Form überhaupt "die zwei polar entgegengesetzten Möglichkeiten ...: die 'evozierende' Aussage für hermeneutische Gestaltungen gegenüber der 'rein diskursiven' Feststellung von theoreti-

---

[75] Dilthey, GS VIII, S. 17
[76] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 142
[77] F. Rodi, Dilthey, die Phänomenologie und Georg Misch; in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 127
[78] ebd., S. 141
[79] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 170
[80] ebd.

schen Gegenständlichkeiten"[64].

Übrigens - und das merke ich zur Verdeutlichung der Diltheyschen Eigentümlichkeit an - sieht Misch hierin die große Stärke Diltheys, die ihn vor Husserl und dem frühen Heidegger auszeichne. Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion verbleibe im Rahmen des theoretischen Erkennens, und Heidegger habe sie für die Daseinsanalyse übernommen[65], was zu der "Gewaltsamkeit vieler Heideggerscher Prägungen"[66] geführt habe, wo es doch gerade darauf ankomme, nach Maßgabe der zum Leben selber gehörigen Selbstbesinnung "für das Aufklären hermeneutischer Bestände ein Verbleiben in der Sphäre der *Worte* ..., in gewaltlosem Ausnutzen der Weisheit der Sprache"[67] und nicht eine "Aufstellung von termini"[68] zu betreiben.

Diese erste Möglichkeit des sprachlichen Ausdrückens ist in der Tendenzhaftigkeit des lebendigen Strukturzusammenhangs selbst begründet; *Kenzo Katsube* stellt dies in seiner Arbeit über Dilthey besonders deutlich heraus:

"Um Diltheys Ausgehen vom Erlebnis möglich zu machen, muß in dem Leben etwas vorhanden sein, das sich im Erlebnis aufklären lassen kann. Es muß ein Anhaltspunkt vorhanden sein, durch den es gebraucht werden kann. In andern Worten, es müßte immer eine Ordnung oder eine Tendenz im Leben vorhanden sein, die es uns ermöglicht, das Leben zum Bewußtsein zu erheben. Denn das Erlebnis ist ... nicht nur der Gang des Lebensgeschehens, sondern auch das Bewußtsein dieses Gehens selbst. Eine solche innere Ordnung oder Tendenz nennt Dilthey Lebenszusammenhang oder Strukturzusammenhang des Lebens."[69]

Diese Tendenz zum Bewußtsein des Lebens von sich selbst ist der Versuch, das Grenzenlose zu begrenzen[70]: "Das Sichgestalten aus dem Grenzenlosen soll als die große Leistung des Lebens faßlich gemacht werden."[71] Dieses Faßlichmachen ist eine Leistung des 'Bewußtmachens', die Misch vom 'Bewußtwerden' als dem noch "unreflektierten Totalverhalten"[72] unterscheidet. Beide gehören zu jenem Streben des Lebens, seine Verhältnisse zum Bewußtsein zu erheben, und sie sind untrennbar verbunden auf dem philosophischen Niveau der Selbstbesinnung, die kritisches Bewußtmachen ist, zugleich aber Bewußtwerden, insofern sie selber der lebendigen Bewegung von Erleben, Ausdruck und Verstehen zugehört.

Im denkenden, kritisch-zweifelnden Bewußtmachen liegt der "Aufklärungszug des

---

[64] ebd., S. 94
[65] vgl. ebd., S. 225
[66] ebd., S. 98
[67] ebd., S. 96
[68] ebd.
[69] K. Katsube, Wilhelm Diltheys Methode der Lebensphilosophie, Hiroshima, 1931, S. 21
[70] vgl. ebd., S. 167: "Wie kann man dieses Grenzenlose begrenzen?"
[71] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 170
[72] ebd., S. 312

Denkens"[43] bis hin zur Philosophie: "Die Grundeigenschaft in allen Funktionen der Philosophie ist sonach der Zug des Geistes, der über die Bindung an das bestimmte, endliche, eingeschränkte Interesse hinausschreitet und jede aus einem eingeschränkten Bedürfnis entstandene Theorie einer abschließenden Idee einzuordnen strebt"[44], einem "Streben, die Bindung des Lebens an seine eingeschränkten Bedingungen zu überwinden"[45], mit anderen Worten, das Gestaltete, Begrenzte wieder an das Grenzenlose zu binden, es zu öffnen, die 'Endlichkeit' aufzuschließen gegen den 'unermeßlichen Horizont': "ihn offen zu halten, ist ein wesentliches Anliegen gerade der Philosophie"[46].

Deren Aufgabe formuliert Dilthey in der 'Übersicht meines Systems' folgendermaßen und gibt dabei das Prinzip an:

"... die Erhebung unserer Totalität, aus deren Dunkelheit alle großen geistigen Manifestationen hervorgegangen sind, zum Bewußtsein ihrer Einheit und damit des Zusammenhangs aller ihrer Äußerungen ist Philosophie. ... Ihr erstes Merkmal ist sonach Erwirken dieses Zusammenhanges und damit einer bewußten Einheit des Lebens. Ihr Material sind die Einzelwissenschaften, ihr Prinzip ist die Autonomie des Denkens."[47]

Bündig gesagt, "handelt es sich ... in der Philosophie um die Erhebung des Geistes zu seiner Autonomie"[48].

Damit aber sind wir, auf dem Wege des Nachvollziehens des lebensphilosophischen Ansatzes, bei jenem Prinzip angekommen, das bereits die Lösung der kantischen Antinomien begründete und in seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Gestalt überhaupt verantwortlich zeichnete für den Aufbau des Philosophiesystems unter dem Primat des Praktischen. Dies gilt auch für die Philosophie im Sinne Diltheys, denn:

"Den Zusammenhang, der in der Struktur des Menschen gelegen, nun auch die Struktur eines Zeitalters ausmacht und sich von der Erkenntnis der Wirklichkeit durch Wertgebung und Ideal zur Zwecksetzung erstreckt, fassen die philosophischen Systeme des Zeitalters zum höchst erreichbaren Grade der Allgemeingültigkeit zusammen. Hierdurch ist sie (die Philosophie, R.B.) mehr als Denken: sie ist das Prinzip der autonomen Gestaltung der Person und der Gesellschaft."[49]

Insofern sie eben Erhebung des Geistes zur Autonomie ist und dadurch zur Regelung aufgrund der Setzung allgemeingültiger Werte taugt, die geschichtlich realisiert werden, wie es oben hieß.

Ist dieses Prinzip mit dem kantischen identisch?

---

[43] ebd., S. 94
[44] Dilthey, GS V, S. 415
[45] ebd.
[46] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 170
[47] Dilthey, GS VIII, S. 176
[48] ebd.
[49] ebd.

5. Das Prinzip der Autonomie nach der Historisierung der Vernunft

Diese Frage kann schon deshalb nicht bejaht werden, weil, worauf ich schon hingewiesen habe, 'Kritik der historischen Vernunft' "... nicht nur den Versuch des Aufweises der Bedingungen der Möglichkeit historischen Erkennens (meint), sondern eine Vergeschichtlichung und Totalisierung der Vernunft selbst"[100], wie *H.-U. Lessing* betont, obwohl es ihm um die philosophisch-*systematische* Absicht des Diltheyschen Werkes geht. Aber daß gerade das historische Vorgehen Diltheys „einer neuen Systematik dienen soll, haben wir bereits bei Misch gehört. Wie Systeme möglich sind, wurde anhand des kantischen Systems und seiner Kritik durch Plessner ausführlich dargelegt. Bedingung ist synthetisches Begreifen zufolge des Prinzips der Autonomie bis hin zur Synthesis des Systems mit der Begrenzung seiner Teile.

War es bei Kant das ich denke, das alle Vorstellungen mußte begleiten können, um die Synthesisarbeit zu verrichten, so ist es bei Dilthey die Selbstbesinnung, die schon im Erleben verankert ist und darin gründend und nicht bloß vorstellend "die logische Synthesisarbeit leistet"[101]. Während aber dies Prinzip die kantische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung notwendig machte und den Experimentalcharakter des systematischen Vorgehens, fällt bei Dilthey der Grenzbegriff des Noumenon weg, weil alle Verankerung in einem dem Leben Transzendenten über Bord geworfen wird und das Leben als Einheit von Subjekt und Objekt sich selbst die Begriffe und Kategorien liefert, die es zu seinem eigenen Erkennen bzw. Verstehen braucht: "... die Spontaneität tritt aus der metaphysischen Hinterwelt in die Welt der Erscheinungen ein, - als 'Erlebnis' des 'Lebens selbst', das allem Erkennen voraus- und zugrunde liegt"[102].

Dadurch verläuft auch die Grenzlinie anders, welche das Prinzip der Autonomie mit sich bringt. Dieses Prinzip leitet die Metaphysikkritik Diltheys in seiner 'Einleitung in die Geisteswissenschaften'. Denn die geschichtlichen Gestalten der Metaphysik werden dort unter dem Gesichtspunkt der Befreiung des Selbstverstehens

---

[100] H.-U. Lessing, Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften; Freiburg/München, 1984, S. 26

[101] G. Pfafferott, Die Bedeutung des Begriffs Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl, in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 361

[102] M. Riedel, Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik I, Tübingen 1970, S. 238

des Lebens von jeglichem Dogmatismus betrachtet[93] und können überhaupt nur unter diesem Prinzip der Autonomie so zur Darstellung kommen, was nichts anderes heißt, als die Systematik der geschichtlichen Entwicklung freizulegen, die im historischen Bewußtsein ihren letzten Schritt tut, der dann aber auch zur Relativierung und Aufhebung dieser Systematik der historischen Vernunft führen muß, wenn diese letzte Systematik nicht dadurch praktisch werden würde, daß sie schaffend in das Leben selber eingreift.

Das meint Dilthey, wenn er davon spricht, daß "der Relativität gegenüber ... sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend (macht)"[94]. Diesen letzten Kern, der auch die Einheit von Metaphysik, Religion und Dichtung ausmacht, bezeichnet, wie bereits in Erwähnung gebracht, Misch mit Dilthey als "ein 'bestimmt-unbestimmtes' Gefüge ..., auf dem man nicht bauen kann, sondern das uns in die zirkuläre Bewegung des schaffenden Entfaltens hineinbringt"[95], mit anderen Worten: die Begrenzung zufolge des Prinzips der Autonomie ist keine theoretische Bestimmung des Grenzenlosen, sondern ineins mit der 'hermeneutischen Evokation' die Hinwendung des unergründlichen Lebens "zur Bestimmtheit der Gestaltung"[96] mit Hilfe jener lebendigen "Art von Begriffen, die in den Geisteswissenschaften aufgrund des Ausdruckscharakters ihrer unter der Berührung des Wortes erzitternden Gegenstände entspringen, in freier Tat der Sprache dem eigenen Leben des Gegenstandes hingegeben entspringen"[97].

Um in jene zirkuläre Bewegung hineinzukommen, ist es deshalb notwendig, unter Verwendung der hermeneutischen Begriffe (besser: Worte) mit der bestimmt-unbestimmten Struktur ernst zu machen und "das Wissen von der Unergründlichkeit des Lebens als verbindlich für die Theorie des Wissens selber"[98] zu erkennen und damit dessen "Vollzugscharakter"[99], den Misch rückblickend resumiert:
"So wurde von dem Wissen, das in den 'Untergrund' des Lebens, in den der Mensch einzukehren vermag, hineinleuchten möchte, gesagt, daß es 'vollzogen' werden müsse und in seinem Vollzug zugleich 'praktisch', für das Leben verbindlich und in es eingreifend sei: es 'verwirklicht das, was in einem rein theoretischen Erkennen nur als Gegenstand auftreten kann'"[100].

Der Kontinuität, dem fließenden Untergrund werden gleichsam diskrete Momente entrissen durch die Hinwendung des aufmerksamen Blicks, des be-deutenden Wortes, das aus der Gleichmäßigkeit und Ununterschiedenheit des Zeitstroms eine bestimmte Gestalt entstehen läßt, die vordem nicht war. So realisiert das herme-

[93] vgl. Pfafferott, a.a.O., S. 364
[94] Dilthey, GS VII, S. 291
[95] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 233
[96] ebd., S. 142
[97] ebd., S. 96
[98] ebd., S. 233
[99] Misch, zit. bei Rodi aus dem Nachlaß, in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 153
[100] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 233

neutische Wissen, dessen erste Kategorien Zeit und Bedeutung (die einzelne Teile des ganzen Verlaufs aus ihm hervorstechen läßt) sind, allererst seinen 'Gegenstand', es ist nicht bloß erkennendes, sondern vollziehendes Wissen, schaffendes und so zur Kontinuität des Schaffens selbst wieder eintauchendes Wissen.

Welcher Begriff sich dieser Dynamik sperrt, nicht praktisch werden kann in diesem Sinne, ist kein hermeneutischer Begriff. Darin liegt die Grenze des Rechtsanspruchs auf Geltung dieser Begriffe und des Verstehens. Was selbst nicht wieder in die zirkuläre Bewegung sich einbringen kann, weil es fixiert, was im Fluß ist, weil es endgültig bestimmt, was dieser Bestimmtheit sich entzieht, ist im Sinne geschichtlich-hermeneutischen Wissens ein *dogmatischer* Begriff, und es bedarf der Kritik der historischen Vernunft, um diesen Dogmatismus aufzuspüren, welcher das *Prinzip* dieser Kritik: die Unergründlichkeit des Lebens mißachtet. So wie die reine Vernunft mit ihren Prinzipien an der Hand nur bis zu dem Punkt gehen kann, wo sie gerade noch die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs als die Grenze ihrer Autonomie begreift (die sie verletzt, wenn sie darüber hinaus geht)[...], so kann die historische Vernunft mit ihren Prinzipien an der Hand nur bis zu dem Punkt gehen, wo sie gerade noch die Unergründlichkeit des Lebens als die Grenze ihrer Gestaltungskraft einsieht (die sie verletzt, wenn sie das Leben an Begriffe und Systeme binden wollte, die sie, die historische Vernunft, unter Mißachtung ihrer eigenen Geschichtlichkeit, geschaffen hat).

Der freiwilligen Unterwerfung der reinen Vernunft unter das Prinzip der Autonomie, d.i. das Sittengesetz, entspricht die freiwillige Unterwerfung der historischen Vernunft unter das Prinzip der Souveränität des Lebens. Die Bedingung der Selbsterkenntnis ist in beiden Fällen die Achtung vor dem Gesetz der Freiheit, damit die Selbstbegrenzung und Anerkennung der Endlichkeit des 'Bestimmungshorizonts'.

Man vergleiche einmal die beiden folgenden Ausführungen über das Verhältnis von Leben und System, die erste von Plessner, die an seine Einsicht in die 'Freiheit gegenüber der Autonomie' anknüpft, die zweite von Dilthey über die Befreiung des Menschen und des Lebens durch das historische Bewußtsein.

Zunächst Plessner:

"Als das Entscheidende sehe ich die *Richtung* an, in welcher die systematische Betrachtung zum Leben kommt; der Berg soll nicht mehr zum Propheten gezwungen werden und die Gewaltsamkeit eines in das bereitliegende Formensystem eingepreßten Stromes lebendigen Werdens ist aus den in dieser Schrift (der 'Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang', R.B.) vorgewiesenen Gründen zu vermeiden. Kritizismus ist die einzige Philosophie, welche das Leben in seiner unergründlichen Totalität aus den Grenzen der Wahrheit gewiesen hat, darum hat es im System nichts zu suchen. Sehr wohl aber hat

[...] vgl. Kant, Grundlegung, a.a.O., BA 128

der Weg zum System, der Weg der Grundlegung die Macht, den Berg der Prophetie nahezubringen ..."[112]

Jetzt Dilthey:

"Das *historische Bewußtsein* von der *Endlichkeit* jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber."[113]

Der Kritizismus hat durch sein eigentümliches Offenhalten des Systems der enzyklopädischen Propädeutik - mit der Konzeption einer Kritik, die keiner Doktrin fähig ist - den Weg freigemacht zu einer gleichsam institutionalisierten Kritik der Systeme. Dieser ersten Revolution, der "Umkehr der Richtung"[114], die als kopernikanische Wendung bezeichnet wurde, folgt die zweite, von Plessner als Revolution der Begriffe vom Dasein bezeichnete, in welcher die systematischen Begriffe selbst so gefaßt werden, daß sie in jene Richtung z u m Leben einschwenken können, es erfassend mitzugestalten vermögen, ohne es dogmatisch zu bestimmen, vielmehr gerade durch kritische Selbstreinigung von allen Elementen dogmatischer Festlegung diese Bestimmtheit auflösen.

Bereitet die kritizistische Grundlegung, von der Plessner spricht, den Boden für ein Denken, das die Richtung zum Leben einschlägt, so kann mit Misch von der "Grundlegung der Geisteswissenschaften"[115] in einer Kritik der historischen Vernunft gesagt werden, daß sie "... den Boden des logischen Phänomens selber auf(lockert)"[116], den die vormalige Logik so festgestampft hatte, daß er unfruchtbar geworden war. Philosophie mußte selbst Hand anlegen, um ihn wieder aufnahmefähig zu machen, um dem Leben selbst Wurzeln darin zu verschaffen durch eine hermeneutische Logik, die die rein theoretische Form der Explikation ersetzt durch eine "Explikation, die zugleich Schaffen ist"[117].

"Philosophie darf nicht von oben zum Leben kommen wollen (...), sondern muß sich in den Blickbahnen dieses Lebens selbst zu ihm hin gestalten."[118] Dieses 'Zu-ihm-hin-gestalten' bezeichnet, Misch zufolge, "biologisch zu reden den Determinationspunkt, der das offene System in ein geschlossenes verwandelt"[119].

Daß Dilthey es an einer solchen geschlossenen Systematik fehlen ließ, wurde

---

[112] Plessner, GS I, S. 305
[113] Dilthey, GS VII, S. 290f.
[114] Plessner, GS I, S. 305
[115] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 184
[116] ebd.
[117] Dilthey, GS VII, S. 232
[118] Plessner, GS V, S. 140
[119] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 142

ihm oft vorgeworfen. Aber es lag daran, daß die Lockerung des Bodens eine solch umfangreiche Aufgabe war, daß es ihm zu einer ausgearbeiteten Systematik nicht reichte; man darf aber nicht vergessen, daß diese Aufgabe selbst wieder der Systematik dient, insbesondere wenn wir daran denken, daß die *Würde* im rechtverstandenen, der Ausführung der vorliegenden Untersuchung folgenden Sinne den Boden und das Zufällige der Philosophie darstellt, an dem sie einen Halt hat, den sie dann wieder verliert, wenn sie die Würde, die Freiheit und das Leben in erkenntnistheoretischer Weise zu bestimmen sucht, anstatt sie hermeneutisch zu explizieren, was zugleich 'praktizieren' bedeutet[120].

Ich gehe auf die implizite Systematik Diltheys jetzt nicht mehr weiter ein. Was seiner Philosophie für Plessner zu verdanken ist, wurde herauszuarbeiten versucht, und ihre Relevanz für dessen Philosophie wird bei ihrer Erörterung weiter deutlich werden.

Lediglich auf einen gewichtigen Punkt ist noch hinzuweisen: auf den *Zeit*charakter der Philosophie. Es wurde bereits im Zusammenhang mit der kritischen Philosophieidee von der Selbsterzeugung des Systems gesprochen analog dazu, daß der Begriff der Linie nur im Ziehen Sinn gewinnt. Es gehört zur Synthesis des Systems, daß seine sukzessive Darstellung ihm nicht äußerlich ist, wie jede Synthesis eine Zeitbestimmtheit aufweist. Jetzt, als Kritik der historischen Vernunft, ist die Philosophie bestrebt, in jene 'zirkuläre Bewegung des schaffenden Entfaltens' hineinzukommen; das kann sie nur von 'ihrer' Zeit aus, ihrer geschichtlichen Situation, ihrer Gegenwart sich vergegenwärtigend in der philosophischen Besinnung, zu der Misch zufolge Bewußtwerden und Bewußtmachen gleichermaßen gehören. Aber genau darin "liegt nun das ganze Problem der philosophischen Bewegung des Wissens, der realisierenden Vergegenwärtigung"[121].

Es ist gleichbedeutend mit dem Problem der Einheitsbildung, der Synthesis und der Autonomie. *E. W. Orth* hat dies formuliert: "Damit stellt sich für ihn (Dilthey, R.B.) das Problem der Gegenwart auch als das Problem der Ver-Gegenwärtigung. Der Mensch strebt danach, für das eigene Bewußtsein eine Position des Überblicks und der autonomen Handlungsfähigkeit zu finden, eine Weltansicht und Weltanschauung zu gewinnen."[122]

Dazu gehören aber die zwei Momente des Zustands und der Entwicklung[123] des Selbsts und seines Korrelats, der Welt -, des Zeitpunkts und des Zeitflusses, der Gegenwart und der Verwandlung der Gegenwart in Vergangenheit sowie der Zukunft in Gegenwart. So erfordert diese Aufgabe der Vergegenwärtigung eine dynamische Begrifflichkeit, deren Schwäche darin liegt, "daß sie einem Funktionswandel

---

[120] vgl. zu 'offenem' und 'geschlossenem' System oben, S. 79
[121] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 313
[122] E. W. Orth, Einleitung, in ders. (Hrsg.), a.a.O., S. 12
[123] vgl. M. Riedel in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 191

ausgesetzt ist, wenn sie nämlich zu terminologischer Festigkeit gerinnt"[124].

Diese Problematik wurde erörtert. Um ihr gerecht zu werden, muß die Philosophie ein Verhältnis zur Zeit eingehen, das sich von der Zeitbestimmtheit anderer Wissenschaften unterscheidet. Dieser eigentümliche Zeitcharakter kommt auch in Mischs Wort vom 'Vollzugswissen' zum Ausdruck. Ein Vollziehen bedeutet ein Vorwegnehmen, so aber, daß in dieser Antizipation das Ganze bereits enthalten ist, als ob es schon geschehen wäre. Es ist diese "vorgreifend-zurückblickende Struktur der Zeitlichkeit"[125], die auch dem kritischen Verfahren zu eigen war (das ja auch das Ganze antizipiert, um es dann zu vollziehen) und letztlich den Primat des Praktischen verbindlich machte. Darin hatte doch das kritische System seine Berechtigung, daß es sich zufolge des Prinzips der Autonomie ins Werk setzte und der unbedingten Forderung des Sittengesetzes sich unterwarf: um praktisch werden zu können. Damit ist eine merkwürdige Selbstaufhebung verbunden, der gerade auch die historische Vernunft nicht entrinnen kann, und die sie gar bewußt herbeiführt, wenn sie sich mit ihrem 'verwirklichenden Wissen' in jene zirkuläre Grundbewegung hineinwirft, ja sich als Gestalter dieser Bewegung versteht: "da waltet der Bezug zu einem 'Bestimmt-Unbestimmten', der uns in die Bewegung zu ihm hin versetzt, damit wir nachbildend in die Bewegung von ihm her hineinkommen"[126].

Mit Gestaltung ist also Nachbildung gemeint, vielleicht dürfen wir auch mit Kant und Plessner davon sprechen, daß das Nachbild dem Urbild (der lebendigen Bewegung) folgt. Aber während Urbild und Nachbild vor der Historisierung in dem Verhältnis von Ideal und faktischer Ausführung stehen, besteht danach das dynamische Verhältnis der Realisierung *durch* Nachbilden mit den Mitteln des hermeneutischen Evozierens, durch Artikulieren der unartikulierten Bewegung. Daß es sich dabei um eine "bestimmte Art des *verstehenden* Nachvollzugs"[127] handelt und nicht um eine Schöpfung aus dem Nichts, bestimmt die Grenze der Autonomie der historischen Vernunft.

Sieht man von dem Zug zur Allgemeingültigkeit ab, der die Philosophie mit den Wissenschaften verbindet, dann zeigt sich eine Verwandtschaft der 'philosophischen Bewegung', von der Misch so häufig spricht, mit jenen Formen der Kunst, in welchen das Zeitverhälnis eine konstitutive Bedeutung für das Werk hat. Philosophie hat wie Dichtung und Musik ihren eigenen Rhythmus, ihr Zeitmaß, das der Proportioniertheit ihrer synthetischen Leistung nicht äußerlich ist. Hätte Kant seine Kritiken nicht so gleichmäßig im Verhältnis zueinander aufgebaut - so daß die Parallelität der Einteilungen als Zwang zur Gleichordnung belächelt werden konnte -, dann wäre es nicht dieses Kunstsystem autonomer Gestaltung, wie es Pless-

---

[124] Rodi in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 153
[125] Carr in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 435
[126] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 87 (ab 'uns' im Orig. gesperrt)
[127] Rodi in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 154

ner explizit gemacht hat. Und ein philosophisches Werk wie 'Sein und Zeit' läßt sich in seiner kunstvollen rhythmisch-formalen Geschlossenheit mit einem dichterischen Werk wie dem 'Zauberberg' Thomas Manns vergleichen, das ja in bewußter Weise dem Zeitverlauf des erzählten Geschehens mit der Erzählform folgt.

Philosophie geht nicht in der Ästhetik auf, das wurde schon ausdrücklich betont; aber wenn sie sich unter dem Prinzip der Autonomie ins Werk setzt, dann hat ihre Leistung der Begrenzung und Selbstbegrenzung auch ein zeitliches Maß, welches das 'Sich-Gestalten zum Leben hin in dessen Blickbahnen' bestimmt.

Was Dilthey am Beispiel der Instrumentalmusik als das Zeitmoment des Verstehens erläutert, kann so auch auf die philosophische Bewegung zutreffen:
"Das große Problem, ob seelisches Geschehen ein bloßes Passieren von etwas ... sei oder Tätigkeit, löst sich nun, wenn wir den Ausdruck des Verlaufs da aufsuchen, wo die Richtung in dem Aufgefaßten selbst zum Ausdruck kommt. ... Ich muß einen Ausdruck aufsuchen, der in der Zeit verlaufen kann, der nicht von außen gestört wird. Ein solcher ist die Instrumentalmusik. Wie sie auch entstanden sei, es gibt einen Verlauf, in welchem der Schöpfer ihren Zusammenhang in der Zeit überblickt von einem Gebilde zum anderen. Da ist eine Richtung, ein sich hinerstreckendes Tun zu einer Realisation, ein Fortrücken psychischer Tätigkeit selbst, ein Bedingtsein durch Vergangenheit und doch Insichenthalten verschiedener Möglichkeiten, Explikation, die zugleich Schaffen ist."[128]

In diesen Sätzen ist wie in einem Brennglas noch einmal gebündelt, was eine hermeneutische Logik von einer erkenntnistheoretischen unterscheidet, und was das Problem einer Kritik der historischen Vernunft ausmacht. Auch sie muß einen Ausdruck aufsuchen, der in der Zeit verlaufen kann, der nicht von außen gestört wird, die Richtung zu einer Realisation einschlagen, die bei aller Bedingtheit Möglichkeiten in sich enthält. Das kann sie nur autonom, Störungen von außen verhindernd.

"Philosophie hat die Pflicht zum Bewußtsein ihrer Fragemöglichkeiten, d.h. ihrer Grenzen, die sie anerkennt. Das, worin sie endet, begegnete ihr sonst als bloße Schranke, an der sie sich stößt, als hemmende Gewalt, der sie unterliegt. Ein derart unbesonnenes Geradezu-Philosophieren ist *unwürdig* ..."[129]

Das kritische Prinzip der Autonomie bestimmt sich sein Maß in den Grenzen seines eigenen Gebrauchs, seines bewußt anerkannten Spielraums, der auch ein 'Zeitraum' ist und sich wandelt derart, daß die Autonomie selbst diesen Wandel erzwingt: "Das unbedingte Gebot der Autonomie kehrt sich gegen die Vereinseitigung der möglichen Erfahrung als der nur naturwissenschaftlichen Erfahrung."[130]

Die Abkehr von dieser Vereinseitigung hat die Philosophie Diltheys geleistet. Seinen Weg habe ich insoweit erörtert, als er für das Verständnis der Philosophie

---

[128] Dilthey, GS VII, S. 231f.
[129] Plessner, Macht und menschliche Natur, GS V, S. 178
[130] ebd., S. 179

Plessners wichtig werden wird. Es kann nicht unerwähnt bleiben, daß Diltheys Vorgehensweise ausschließlich historischer Art nicht auf einer Mißachtung der Naturgrundlage des Menschen beruhte. Dazu schreibt Misch:

"Er suchte auch im Grunde den Goetheschen Weg der Wissenschaft, den Menschen genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen, nur die Lage der Zeit erlaubte ihm nicht, ihn zu gehen ... aber auch seine Methode des Verstehens ... bleibt leiblich gebunden - eine seelisch-leibliche Lebenseinheit ist der Mensch ... Für Dilthey ist jene 'Bühne des Lebens', für die die Rückwand der Kulissen einerlei ist, ... doch aufgebaut auf etwas, was von der Natur her sich hineinerstreckt in das Leben und in sie zurückdeutet vom Leben aus." [1]

Damit spricht Misch die Möglichkeit einer philosophischen Grundlegung an, in der naturwissenschaftliche, insbesondere biologische, und geisteswissenschaftliche Erfahrung unter eine einheitliche Sichtweise gebracht werden, eine Verbindung, die Dilthey schon im Auge hatte (er hat sich ja auch mit physiologischen Fragen befaßt) und in Plessners philosophischer Anthropologie zur Verwirklichung kam. In ihr kommen nun die prinzipientheoretischen und systematischen Überlegungen sowie die Orientierung am Lebensbegriff in gleicher Weise zum Tragen.

---

[1] Misch, Idee, a.a.O., S. 546f.

IV. TEIL: PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ALS FORM KRITISCHER PHILOSOPHIE

Es lag bereits in der Idee kritisch begründeter Philosophie, daß die *Richtung*, die Blickbahn sich änderte. In der nochmaligen Radikalisierung der kantischen Umwendung findet Dilthey "seinen eigenen Weg; der nämlich unsere Blicke von dem fertigen System der Metaphysik zur schöpferischen und gestaltenden Kraft selbst leitet: von den philosophischen Systemen zum Leben selbst das philosophiert"[1].

Die Schwierigkeiten dieser Blickwendung hat Dilthey mit ganzer Schärfe gesehen. Er ist ihnen nicht ausgewichen, und man macht es sich zu leicht, wenn man ihm in Anbetracht seines zögernden, vor Fixierungen sich hütenden Suchens, das die eigene Lebensimmanenz ernst nimmt, Prinzipienlosigkeit und fruchtloses Analysieren vorwirft[2]. Sein Suchen selbst war in konsequentester Weise von der Perspektive der Lebensphilosophie bestimmt, welche sich eben der Änderung der Blickbahn folgend nicht außerhalb dieser ihrer eigenen Blickbahn stellen darf und dennoch, als Philosophie, von einem Punkt aus auf diese Perspektive des Lebens selber blicken muß, also in gewisser Weise von außen.

"Innerhalb ihrer Perspektive steht Lebensphilosophie außerhalb ihrer Perspektive."[3] Diese ins Äußerste zugespitzte Formulierung Plessners trifft die Situation, in der sich Dilthey fand und in der jede Philosophie steht, die beim Leben und beim Menschen als lebendigem (nicht bloß denkenden u.ä.) Wesen ansetzt, sich aber gleichwohl als systematisch-methodische versteht.

Es gibt zu dieser Problematik eine briefliche Äußerung von *Graf Yorck*, des philosophischen Freundes Diltheys, die gleichsam im Vorgriff ein Licht auf den Weg Plessners wirft. Er schreibt am 4. 12. 1883 an Dilthey:

"... bei der inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins ist eine von der Historie abgesonderte Systematik methodologisch inadäquat. Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie - gerade wenn sie eine kritische ist - nicht von der Geschichtlichkeit. Ist doch die ganze unkritische Kritik Kants nur geschichtlich

---

[1] Katsube, a.a.O., S. 9

[2] So z.B. K. Mager, Philosophie als Funktion. Studien zu Diltheys Schrift 'Das Wesen der Philosophie'; Würzburg u. Amsterdam, 1982. Was Mager als die "Gewordenheit des Prinzips als Resultat" (S. 136) beschreibt, entspricht dem kritischen Verfahren im Sinne Plessners. Dilthey steht dem aber nicht fern, wenn er die 'Tendenz' des Lebens selber zum Prinzip macht.

[3] Plessner, GS V, S. 222

zu verstehen, also zu überwinden."[4]

Yorck stellt hier die Forderung, die Plessner mit der Kritik des Kritizismus in einem ersten Schritt erfüllt hat, und er bezeichnet gar eine Systematik, und zwar eine solche kritischer Philosophie, die unhistorisch ist, als inadäquat.

Nun ist es der Mensch, der geschichtlich lebt und die Systeme schafft. Daß er der 'Gegenstand' ist, der in den Blickpunkt rückt, war die Konsequenz der Überwindung des Kritizismus durch Kritik u n d der Radikalisierung der Kritik durch Historisierung.

So führt der kritische Weg Plessners folgerichtig zu der Konzeption einer philosophischen Anthropologie, in welcher beide Revolutionen - die 'kritisch-systematische' und die 'kritisch-hermeneutische' - sich verbinden zu einer dritten, wenn man so sagen darf, in welcher das menschliche Leben als Einheit von Natur und Geschichte zur Betrachtung kommt.

Auch zur Legitimation dieser Betrachtungsweise läßt sich Graf Yorck, neben dem schon zu Wort gekommenen Misch, als Zeuge anführen. Am 4. 1. 1888 schreibt er an Dilthey:

"Daß die gesammte psycho-physische Gegebenheit nicht ist, sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit ... Gerade so wie Natur bin ich Geschichte ..."[5]

Heidegger war es, der diese und andere Äußerungen Yorcks und besonders dessen Rede von der generischen "Differenz zwischen Ontischem und Historischem"[6] zum Anlaß genommen hat, seinen Rückgang auf das Sein, welches Ontisches und Historisches umgreife, zu rechtfertigen[7]. Er hat diesen Rückgang auch ausdrücklich gegen den Rückgang der philosophischen Anthropologie auf den Menschen gestellt. Darauf gehe ich kurz ein, um die Stellung der philosophischen Anthropologie und ihren Charakter als (kritische) Philosophie zu verdeutlichen.

In dem im Jahre 1929 (also ein Jahr nach dem ersten Erscheinen von Plessners 'Stufen des Organischen und der Mensch') in erster Auflage erschienenen Buch über 'Kant und das Problem der Metaphysik' verwirft Heidegger im Zuge des Versuchs einer "Grundlegung der Metaphysik in der Wiederholung"[8] die Idee einer philosophischen Anthropologie, die als Grunddisziplin fungieren solle (und konzipiert stattdessen die Fundamentalontologie mit der Daseinsanalytik).

Heidegger begründet seine Ablehnung damit, daß die "Grundschwierigkeit"[9] der philosophischen Anthropologie "in ihrem Begriff selbst"[10] liege und bemängelt des-

---

[4] Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg; Halle a.d.Saale, 1923, S. 69
[5] ebd., S. 71
[6] ebd., S. 191
[7] Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., § 77, S. 397ff
[8] Heidegger, Kant, a.a.O., S. 198 (4. Abschnitt)
[9] ebd., S. 204
[10] ebd.

sen "Unbestimmtheit"[11]. Er schreibt:

"Die Idee der philosophischen Anthropologie ist nicht nur nicht hinreichend bestimmt, ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden. Dieser Mangel aber hat seinen Grund in der inneren Grenze der Idee einer philosophischen Anthropologie. Denn sie ist selbst nicht ausdrücklich aus dem Wesen der Philosophie begründet."[12]

Heidegger ist völlig zuzustimmen, wenn er die innere Grenze philosophischer Ansätze und so auch der philosophischen Anthropologie mit dem Mangel einer Begründung aus dem Wesen der Philosophie identifiziert. In diesem Falle sollte man aber eher von einer Schranke reden, an die die Philosophie aus mangelnder Selbstbegründung und Selbstreflektiertheit stößt; die Grenze dagegen bezeichnet das, worin sie aus eigenen Prinzipien heraus freiwillig endet. Das kann sie nur in kritischer Weise, und zwar nicht durch die Bestimmung des Wesens der Philosophie, sondern durch die kritische Bestimmung des Verhältnisses der Kritik zum Wesen der Philosophie. Das hat Plessner, wie ausführlich dargelegt wurde, *vor* der Ausführung einer philosophischen Idee getan, und gerade dadurch fand er sich zum Rückgang auf den Menschen (und nicht auf das Sein) gezwungen. So trifft Heideggers Vorwurf nicht nur nicht Plessners Anthropologie, sondern unterstreicht geradezu deren Legitimation, indem er auf einen vermeintlichen Mangel hinweist, mit dessen Beseitigung das Philosophische der philosophischen Anthropologie gerettet wäre.

Nun ist Heidegger zugute zu halten, daß er Plessners Kritik der Philosophie, die erst in den Gesammelten Schriften vollständig vorliegt, nicht kennen konnte, und daß die anderen Schriften Plessners, in welchen er sich mit der Frage nach der Philosophie auseinandersetzt, nicht sehr verbreitet waren, und daß schließlich auch die 'Stufen' selbst wenig gelesen und nicht rezipiert wurden. So ist Heideggers Verdikt nach wie vor aktuell und die "sachliche Konsequenz"[13] daraus, wie sie *H. Fahrenbach* formuliert hat, weiterhin gerechtfertigt, nämlich: "... Aufgabe und Ansatz philosophischer Anthropologie aus dem Begriff der Philosophie neu zu bestimmen und zu umgrenzen, um so die anthropologische Frage als eine genuin philosophische zu entwickeln und zu prüfen"[14]; die Freilegung des Zusammenhangs zwischen der Kritik der Philosophie und der philosophischen Anthropologie Plessners steht im Zeichen dieser Bestimmung und Umgrenzung, die insofern neu ist, als sie den Weg Plessners, der aus verschiedenen Gründen im Verborgenen lag, explizit nachvollzieht.

Plessner selbst hat zu der Polemik Heideggers unter Bezugnahme auf den Aufsatz Fahrenbachs Stellung genommen, um noch einmal die philosophische Reich-

[11] ebd., S. 205
[12] ebd., S. 206
[13] H. Fahrenbach, Heidegger und das Problem einer 'philosophischen' Anthropologie, in: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag (Hrsg. V. Klostermann), Frankfurt 1970, S. 115
[14] ebd.

weite oder, wie es im Titel heißt, den "Aussagewert einer philosophischen Anthropologie"[15] gegenüber der Fundamentalontologie, die Priorität des Ansatzes beim Leben gegenüber demjenigen beim Sein herauszustellen, um damit der Vorrangstellung des Seins, wie sie sich philosophiehistorisch zunächst durchgesetzt hatte, ein Ende zu bereiten. Diese Vorrangstellung hatte Heidegger in der Davoser Disputation von 1929 mit *Ernst Cassirer*[16] verteidigt. Dort sprach er davon, "daß der Mensch das Wesen ist, das transzendent, d.h. offen ist zum Seienden im Ganzen und zu sich selbst, daß der Mensch durch diesen exzentrischen Charakter zugleich auch hineingestellt wird in das Ganze des Seienden überhaupt - und daß nur so die Frage und die Idee einer philosophischen Anthropologie Sinn hat ... Die Frage nach dem Wesen des Menschen hat einzig nur den Sinn und das Recht, daß sie motiviert ist aus der zentralen Problematik der Philosophie selbst, die den Menschen über sich selbst hinaus und in das Ganze des Seienden zurückzuführen hat ..."[17]

Diese Bestimmung des Wesens des Menschen ineins mit der Bestimmung des Wesens der Philosophie erwächst aus einer Hermeneutik des Daseins, die Plessner zufolge zwar von der Faktizität des Daseins ausgehe, aber die physische Daseinsweise überspringe. Die Einengung auf die "Existenzdimension", die "... dem physischen, an den Körper gebundenen Leben nur *auf*(rüht)"[18], sei nur die Fortsetzung von dem in der traditionellen Philosophie mannigfach wiederholten Fehler, *eine* Seite der möglichen Blickstellungen, die durch die Begriffe Körper, Seele, Geist bezeichnet werden können, den anderen überzuordnen, auch wenn mit dem Begriff 'Dasein' bei Heidegger eine solche Einschränkung, wie sie auch im Bewußtseinsbegriff anklingt, vermieden werden solle. Gegenüber der falschen Alternative, wie sie "jede Art von Auseinanderfallen in Psyche und Physis"[19] beinhalte, müsse die Frage gestellt werden: "Was macht es einem körperlichen Leib möglich, eine Existenz vorhanden sein zu lassen?"[20] Und die entsprechende These müsse lauten: "Leben birgt *als eine seiner* Möglichkeiten Existenz."[21] Also verbürge nur der Ausgangspunkt beim Leben, daß keine mögliche Seinsweise vernachlässigt wird, während der Einsatz bei der Existenz, auch wenn er mit Blick auf das Sein überhaupt getätigt wird, bereits eine dieser Seinsweisen auszeichne. Diese Auszeichnung erfolge zwar mit der Begründung, daß die Frage vom Frager her zu stellen sei, könne aber durch die Möglichkeit, den Weg zum Frager und seinem Fragen allererst zu gehen und sie "im Gesichtskreis des Lebens, gewissermaßen von unten her auf(zu)rollen"[22], über-

---

[15] Plessner, GS VIII, S. 380
[16] Als Anhang in Heidegger, Kant, 4. Aufl., a.a.O., (nach Notizen von O. F. Bollnow abgedruckt).
[17] ebd., S. 263
[18] Plessner, GS VIII, S. 389
[19] ebd.,
[20] ebd.
[21] ebd., S. 390
[22] ebd., S. 389

boten werden. Daß damit nicht von vornherein der Mensch in unzumutbarer Weise begrifflich festgelegt und bestimmt wird, zeigt die Anthropologie Plessners, in der gerade die Nichtfestlegbarkeit und Unbestimmbarkeit im Verhältnis zum Festlegungs- und Bestimmungsdruck, der durch die spezifische 'Stellung des Menschen im Kosmos' (Scheler) erzeugt wird, thematisiert und ausgearbeitet wird.

Wenn Heidegger sagt: "Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt"[22] und Fahrenbach deutend ergänzt: "und damit die Voraussetzungen dieser Setzung aus dem Fragehorizont ausgeblendet"[23], so trifft dies ganz gewiß nicht auf Plessner zu, da er gerade durch die kritische Betrachtung dieser Voraussetzungen zur anthropologischen Frage geführt wurde, so daß in diesem Fall Heideggers Wort durchaus zutrifft und eingelöst wird:

"Die Frage nach dem Wesen des Menschen hat einzig nur den Sinn und das Recht, daß sie motiviert ist aus der zentralen Problematik der Philosophie selbst."[24]

Geht man aber den Weg Plessners weiter, dann muß komplementär hinzugefügt werden:

Die Frage nach dem Wesen der Philosophie hat einzig nur den Sinn und das Recht, daß sie motiviert ist aus der zentralen Problematik des Menschen selbst.

Zur Begründung fasse ich den bisherigen Gang der Überlegungen kurz zusammen.

Leitfaden der Untersuchung war die Kritik bzw. das kritische Verfahren. In Anwendung kam dieses Verfahren bei Plessner, weil es sich herausstellte, daß die von der Zeitlage aufgedrängte Frage: Was ist überhaupt Philosophie? dies verlangte. Grundlage im Sinne des Vorbilds der Beantwortung war die als Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft durchgeführte Kritik der Metaphysik durch Kant, die als Feld-, Boden- und Gebietsbestimmung für Verstand, Vernunft und Urteilskraft sowie Synthese der Teile zu einem einheitlichen Ganzen gelesen werden kann. Die Bestimmung der Philosophieidee wurde im Anschluß an diese Lesart durchgeführt als Gebietsbestimmung der Philosophie durch Kritik des Kritizismus. Es erweist sich, daß Philosophie kein Gebiet hat, aber in der Würde das Symbol ihres Bodens, wodurch sie sich begrenzt und als Grenzsystem aller Gebiete einsetzt. Daß somit das System, kritisch betrachtet, eine Angelegenheit des Menschen wird, bestätigt sich in der Historisierung der Vernunft und ihrer Kritik in Diltheys lebensphilosophischen Ansatz. Dieser ist mit einer Erweiterung der Rückgangsdimension verbunden, die eine Verlagerung der Gewichte und Gehalte (z.B. der Kategorien) in der Kritik mit sich bringt. Dennoch bleibt sie Kritik, die nun aber mit dem 'ganzen Menschen' rechnet und arbeitet. So führt die Erörterung der Bedingungen der Möglichkeit der systematischen Philosophie und der Bedingungen der Möglichkeit der Geschichte und der Ge-

[22] Heidegger, Kant, a.a.O., S. 207
[23] Fahrenbach, a.a.O., S. 122
[24] Heidegger, Kant, a.a.O., S. 263

schichtlichkeit der Philosophie auf die Frage nach dem Menschen, der "als die schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt, aus deren Werten und Kategorien heraus er sich, seine Mitwelt und Umwelt versteht und behandelt, seines eigenen Apriori also"[46], erkannt wurde. In dieser Blickrichtung muß sich dann aber diese Frage auf jene Erörterungen über die Frage, wie Philosophie systematisch und geschichtlich möglich sei, beziehen lassen können.

Der nächste Schritt - es ist der zweite Schritt der Überwindung des 'dogmatischen' Kritizismus und füllt die Leerstelle nach dem Heraustreten aus dem System - muß darin bestehen, die Anthropologie als philosophische durchzuführen, d.h. das als philosophisch erkannte Verfahren auf die Frage nach dem Menschen anzuwenden und dabei Sorge zu tragen, die als gültig akzeptierte und gutgeheißene Revolution der Begriffe ebenso auf eine Philosophie des Lebens auszudehnen, die auch die Naturgrundlage zu verstehen sucht.

So wird im folgenden die Philosophische Anthropologie Plessners in der gleichen Paragrapheneinteilung wie schon der Kritizismus Kants zur Darstellung kommen, um ihren Charakter als Kritik zu unterstreichen, welche, Diltheys Revolution Rechnung tragend und von der veränderten historischen Situation ausgehend, die Elemente des kritischen Verfahrens transformiert.

Dabei werden vor allem Plessners 'Einleitung in die philosophische Anthropologie' unter dem Titel 'Die Stufen des Organischen und der Mensch' sowie seine 'Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes' unter dem Titel 'Die Einheit der Sinne' Berücksichtigung finden, da diese beiden Werke, insbesondere das zuerst genannte, den kategorialen Rahmen entwickeln, welchen Plessner später in Abhandlungen wie 'Macht und menschliche Natur', 'Lachen und Weinen' oder 'Die Frage nach der Conditio humana' zur Anwendung bringt und teilweise ergänzt; denn Dilthey wußte schon um die Eigentümlichkeit einer lebensphilosophischen Herleitung der Kategorien, nämlich "daß die Zahl dieser Kategorien nicht abgrenzbar ist"[47] aufgrund der Zirkulation zwischen Apriori und Aposteriori.

Um die folgende Art der Darstellung zu legitimieren, ist noch eine Bemerkung vorauszuschicken, die die hier vertretene These von der Anwendung des kritischen Verfahrens betrifft. Denn einer solchen Anwendung scheint Plessner selbst in den 'Stufen' zu widersprechen. Im Buch selber spricht er davon, daß es sich hier nicht um eine "'Kritik'", also nicht um "regressive Analytik"[48] handle. Demgegenüber schreibt er aber im Vorwort zur zweiten Auflage von 1964: "Aprioriscb ist die Theorie ... kraft ihrer regressiven Methode, zu einem Faktum seine inneren ermöglichen-

---

[46] Plessner, GS V, S. 160
[47] Dilthey, GS VII, S. 232
[48] Plessner, GS IV, S. 124

den Bedingungen zu finden."[29]

Wie kann dieser Widerspruch erklärt werden, oder handelt es sich nur um eine Nachlässigkeit? An letzteres kann kaum geglaubt werden, hat doch gerade Plessner die philosophischen Implikationen des kritischen Verfahrens wie kaum ein anderer erörtert. Meines Erachtens ist es die Wahl verschiedener Gesichtspunkte, die zu diesen beiden, sich gegenseitig scheinbar ausschließenden Aussagen führt.

Während er im Vorwort das *apriorische* Vorgehen verteidigt und präzisiert, liegt die Bestonung bei der anderen Feststellung auf der *Regressivität*, wenn sie so verstanden wird, daß von einem Gegebenen ausgehend Möglichkeitsbedingungen herausgearbeitet werden, wie es in der 'Ästhesiologie des Geistes' noch der Fall war, die bei den in Objektivationen sich niederschlagenden Leistungen der Sinne ansetzen konnte. Ein solches festliegendes Gegebenes hat aber die philosophisch-anthropologische Fragestellung gerade nicht zum Gegenstand, so daß eine entsprechende regressive Analytik fehl am Platze ist. Wie sich zeigen wird, ist das Verfahren kritisch-synthetisch und enthält insofern apriorische und regressive Elemente, nicht aber eine Apriorität im Sinne der Entwicklung eines deduktiven Systems "aus reinen Begriffen unter Beiziehung von Axiomen"[30]. Plessner selbst hat hier außer acht gelassen, daß kritische Philosophie seinem eigenen Verständnis nach synthetisch verfährt.

Ergänzend möchte ich an dieser Stelle, um die Legitimation einer Betrachtung der philosophischen Anthropologie als Kritik zusätzlich zu stützen, darauf hinweisen, daß Plessner in seinem Aufsatz über 'Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie' dieser eine kritische Funktion, analog zu Kants Kritik, zuweist: sie wird "freilich in Distanz zu den Kantischen Lehren, ein den Absichten der transzendentalen Kritik Entsprechendes für Wissenschaft, Philosophie und Leben gegenüber einer ganz anderen Zeit zu erfüllen haben: Kritik nicht mehr an einer vorgeblichen Wissenschaft des Jenseits und falscher Bindung des Willens an unkontrollierbare Theorie, sondern an einer drohenden Selbstvergötterung des Menschen."[31]

Was aber als Kritik *an* etwas gedacht ist, kann selbst nur in nichtdogmatischem, kritischem Verfahren entwickelt werden, wenn es sich nicht von vornherein ad absurdum führen soll. Wir ersehen aber aus dem Zitat, daß der Mensch den Menschen kritisieren soll, eine Struktur also vorliegt wie in der Vernunftkritik, ob als reine oder als historische betrachtet: Vernunft kritisiert Vernunft. Diese Analogie weist die Richtung, die eine Beschreibung der philosophischen Anthropologie als Kritik einzuschlagen hat, beginnend mit dem Anfangs- oder Prinzipienproblem.

---

[29] ebd., S. 29f.
[30] GS IV, S. 30
[31] GS VIII, S. 50

§ 1. Das Anfangs- oder Prinzipienproblem

In seinem Nachwort zu dem Band 'Philosophische Anthropologie'[*], das den Titel trägt 'Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt', identifiziert *G. Dux* das Anfangsproblem der Philosophie mit dem Ursprungsschema als jenem Paradigma des Denkens, das über Jahrhunderte hinweg zu immer neuen Antinomien geführt habe. Plessner habe mit einem neuen Paradigma, das die Zurückführung auf einen absoluten Ursprung durch das Betrachten der Relationen in einem Gesamtzusammenhang ersetzt, dem Strukturschema also, das Problem des Anfangs überflüssig gemacht[**]. Das ist richtig, was den materialen Aspekt betrifft: Plessner geht methodisch-inhaltlich strukturell vor und setzt keine Größe absolut. Aber das Formalproblem der Philosophie besteht nach wie vor: sie muß wissen, was sie tut, und ihre Begründungs- und Selbstbegründungsleistung steht und fällt mit dem Anfang, der, wie gezeigt wurde, im kritisch-konstruktiven Verständnis gerade kein Absolutum ist, sondern das Prinzip aller Begrenzungen und Selbstbegrenzungen. Im Gegenteil: wo kein Anfang gemacht wird, der in kritisch-bewußter Weise das Ganze enthält und antizipiert, entwickelt sich die Philosophie in dogmatischer Weise und setzt schließlich eine Größe absolut: sich selbst. Gerade weil Plessner in vollem Bewußtsein im Anfang ein kritisches Konstruktionsprinzip einsetzt, gelingt es ihm, Größen zu einander in Beziehung zu setzen und keine als absolute Ursprungsgröße, einschließlich seines eigenen Anfangs. Größens ins Verhältnis setzen heißt, in Grenzen zu denken, und das gelingt nur kritisch-konstruktiv.

Seine prinzipientheoretischen Einsichten angewandt hat Plessner in der 'Einheit der Sinne' wie in den 'Stufen', auf je andere Art. Aber obwohl die Ästhesiologie des Geistes vor der Einleitung in die philosophische Anthropologie erschien, kann zurecht gesagt werden, daß die zweite die erste nicht nur "ergänzt, sondern in Wahrheit den Schlüssel zu ihrem Verständnis liefert"[***]. Denn während die Ästhesiologie z.T. dem kantischen Problem des Schematismus entspricht, liefern die 'Stufen' in gewissem Sinne die Deduktion der Kategorien, worin die Schematismusfrage gründet und ihren Sinn hat. Deshalb betrifft die Prinzipienfrage zuallererst die 'Stufen'.

---

[*] H. Plessner, Philosophische Anthropologie, Frankfurt/M., 1970

[**] ebd., S. 284f.; Dux hat diesen Gedanken weitergeführt und das Ursprungs- und Subjektschema in seiner phylogenetisch-historischen Entwicklung verfolgt in: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt/M., 1982.

[***] Dux in Plessner, Philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 289

Kritische Systematik und historisches Bewußtsein müssen von Beginn an miteinander verknüpft werden, wenn nicht das eine dem anderen aufgrund einer falschen Vorentscheidung geopfert werden soll. Und so beginnt das Hauptwerk nicht zufällig mit einer Reflexion über das Verhältnis zwischen allgemeinem Prinzip und der Zeitbedingtheit des jeweiligen Ansatzes. Plessner schreibt:

"Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort ... Jede Zeit bezeichnet damit etwas Verschiedenes ... Und trotzdem wollen die Zeiten alle dasselbe fassen, wird ihnen der eigentliche Bedeutungsgehalt der Worte nur das Mittel, um nicht zu sagen der Vorwand, jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar zu machen, ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt."[45]

In diesen Worten ist bereits der Hinweis versteckt auf den philosophischen Anspruch der Anthropologie, in irgendeiner noch nicht deutlichen Weise mit den 'letzten Dingen' zu tun zu haben, mit der Befriedigung des Dranges nach Sinnhaftigkeit, der bei aller Verschiedenheit der treffenden Worte und entsprechenden Philosopheme doch die Selbigkeit dessen auszumachen scheint, was den Worten zufolge gefaßt werden soll.

Wie wir wissen, war zu jener Zeit 'Leben' das erlösende Wort, denn "wovon ließ sich diese mißtrauisch, skeptisch und relativistisch gewordene Zeit noch bezaubern?"[46]

Antwort: "Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben."[47]

Mit diesen Sätzen geht Plessner das Problem der Vergegenwärtigung an, welchem sich das historische Bewußtsein zu stellen hat. Ich brauche hier nicht zu wiederholen, was in der Einleitung und andernorts über die Situation der Philosophie gesagt wurde: sie mußte nun selbst daran arbeiten, ihre eigene Spaltung und die des Wissenschaftsbegriffs zu überwinden. Nach der gleichsam formalen Bewältigung dieser Aufgabe durch die Reflexion über die Bedingungen der Einheitsbildung galt es jetzt, diese unter den historischen Bedingungen zu realisieren[48]. Es handelte sich also um eine produktive Verbindung von handanlegender Forscher- und reflektierender Denktätigkeit, das, was Misch als Diltheys Eigenart herausstellt: gegenüber den bloß positivistischen Wissenschaftlern und den bloß nachträglich reflektierenden und generalisierenden Philosophen "war Diltheys Stärke, daß er in der positiv schaffenden Arbeit geisteswissenschaftlicher Forschung darinnen war und aus solchem Darinnenbegriffensein heraus zur Systematik durchzubrechen

---

[45] GS IV, S. 37
[46] ebd., S. 38
[47] ebd.
[48] zur 'realisierenden Vergegenwärtigung' vgl. oben, S. 108

suchte, aus der Arbeit im Stoff zur Besinnung über den Sinn seines wissenschaftlichen Tuns, aus der Aktion in die Reflexion übergehend, um durch diese Wechselbeziehung des historischen und des systematischen Denkens in mühsamen Analysen Werkzeuge zu genauem, objektivem Sehen der geistigen Wirklichkeit auszubilden."[39]

Diese Charakteristik trifft nun gleichermaßen auf Plessner zu, der überdies seine geisteswissenschaftlichen Interessen mit naturwissenschaftlichen Forschungen - er hatte Zoologie studiert - verband. Als Kenner der Biologie und der Eigenart ihres Gegenstandes, des Lebens, als systematischer Kopf und schließlich als Protagonist der historisch-hermeneutisch-lebensphilosophischen Radikalisierung der kritischen Philosophie ist er in den Stand gesetzt, jenen *Anfang* zu machen, in welchem Ansatz, Ziel, Arbeitsnorm und Gegenstand zusammengeschweißt sind[40] als der Grundlage und Voraussetzung wahrhaft philosophischer Besinnung und Methode. Aufbauprinzip und Beginn der fraglichen Sache müssen von Beginn an verknüpft sein. Unter lebensphilosophischem Aspekt kann die Lösung aber nicht mehr von einer spezifischen Ordnung im Subjekt/Objekt-Schema kommen, sondern vom Begriff des Lebens selbst, da doch jede prinzipielle Einheitsbildung und jeder systematische Aufbau im Leben selber gegründet ist. Das Aufbauprinzip muß so mit dem Lebensbegriff verknüpft sein, daß mit dem Leben zugleich das Verwurzeltsein der Einheitsbildung und ihres Prinzips darin verstanden werden kann; überdies muß damit auch der spezifische Zeitcharakter der Einheitsbildung begründet werden können, in welcher sich ein Wissen konstituiert, das den Gegenstand allererst verwirklicht, ein 'Vollzugswissen' also, das in das geschichtlich gewordene und werdende 'bestimmt-unbestimmte Gefüge' einzugreifen vermag. Die Frage nach dem 'Wesen' des Lebens und des Menschen muß unter ein Konstruktions- oder "Strukturprinzip"[41] gestellt werden, das in die 'zirkuläre Bewegung' des sich explizierenden Lebens einzutauchen imstande ist und sie mitgehen kann. Dies Prinzip - als Prinzip der Konstruktion und der Vergegenwärtigung - "hebt jeweils die eigene historische Stelle konstruktiv ins Bewußtsein, das, was sich als Bedingung und Konsequenz des historisch gewordenen Wissens erwiesen hat"[42].

Die "Myriaden von Problemen"[43], die daran hängen, müssen auf den Punkt gebracht werden, in eine Aufgabe münden.

---

[39] Misch, Idee, a.a.O., S. 537
[40] vgl. oben, S. 73
[41] Dux in Plessner, Philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 263
[42] ebd.
[43] ebd.

§ 2. Entscheidbare Situation

Kant schreibt in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft: "Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann."[1]

Um diese Formel zu finden, in der die anstehenden Untersuchungen zusammenlaufen, ist zunächst einmal die Situation genauer zu kennzeichnen, in der sich das Selbstverständnis des Lebens, wie es sich in Wissenschaft und Philosophie äußert, wiederfindet. Diese Zeitlage kann mit einem Stichwort beschrieben werden als Anticartesianismus bzw. als Auseinandersetzung mit den Folgen des dualistischen Konzepts des Cartesianismus.

Es ist kein Zufall, daß sowohl Heidegger und Husserl als auch Plessner[2] ihre jeweiligen Ansatzpunkte gegen die cartesianische Bewußtseinsstellung abheben, um das Neue daran pointiert herauszuarbeiten. Denn damals drangen die Aporien, die der Cartesianismus mit sich bringt, aus ihrer Verschüttung durch die Erfolge der Naturwissenschaften sowie die Herabsetzung der Geisteswissenschaften und deren Vertreibung in den Schmollwinkel des gemeinsamen Wissenschaftsgebäudes, und traten hervor an die sicht- und spürbare Oberfläche, welche durch die Entwicklung der Wissenschaften in vielen Bereichen eine Veränderung erfuhr, die mittels der Alternativstellung zweier Sphären - Physis und Psyche, Körperlichkeit und Geistigkeit, Ausdehnung und Innerlichkeit, cartesianisch gesagt: res extensa und res cogitans" - nicht mehr zu erfassen und zu begreifen war.

Man darf getrost behaupten, daß diese Alternativstellung auch in unserer Zeit in weitem Umfang und in unterschiedlicher Intensität in Gebrauch ist, auch wenn die mit ihr einhergehenden Schwierigkeiten stärker ins Bewußtsein gedrungen sind. Aber das Bewußtsein und das Wissen um eine ungenügende Alternativstellung garantiert noch nicht deren Überwindung. Dazu bedarf es grundsätzlicher Überlegungen, die ein anderes Fundament zu legen imstande sind.

Plessner zeigt die Schwierigkeiten auf, die die *Fundamentalisierung* der von Descartes ausgehenden Alternative zweier Bewußtseinsstellungen und Erfahrungsweisen, die disjunktiv und nicht ineinander überführbar sind - "das Selbstzeugnis der inneren und das Fremdzeugnis der äußeren Erfahrung"[3] -, nach sich zieht. Darauf möchte ich nicht näher eingehen. Es ist inzwischen vor allem im medizinischen Bereich, aus dem auch viele Vorschläge und Lösungsmöglichkeiten kommen, nur

[1] KrV, B 19

[2] vgl. Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., Abschnitt B des 3. Kapitels! 'Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes'. Husserl bes. in den Cartesianischen Meditationen, Hua I. Plessner, 2. Kap. der 'Stufen', GS IV, S. 78ff.

[3] Auch wenn die genannten Gegensatzpaare nicht identisch sind, zielen sie jeweils doch "auf die gleiche Sphäre" (GS IV, S. 79).

[4] GS IV, S. 81

allzu bekannt, als wie beschränkt und unzureichend sie sich erwiesen hat[46].

Plessner konzediert, daß ein solches Fundament zwar für die Erfahrung und den Empiriker tragfähig sein kann, dieser aber nicht - und das zurecht, solange er in der Erfahrung verbleibt und seine beschränkte Grundlage nicht hypostasiert - die Frage aufwirft und von seinem Standpunkt auch nicht aufwerfen kann, ob es "nicht selbst auch andere Träger für sich braucht"[47], denn "denn dazu bedarf es einer mit dem Wesen von Fundament und Prinzip sich abgebenden, einer philosophischen Untersuchung"[48], die den Weg zu ebnen hat zu einem echten Fundament, das "trägt, ohne selbst getragen zu sein"[49]. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe ist verantwortlich für die umfangreichen Vorerwägungen in den 'Stufen'.

Aber nicht erst hier geht Plessner gegen den Dualismus von Körper und Geist an. Bereits seine 'Ästhesiologie' liefert ein Gegenstück gegen die Identifizierung von Körperlichkeit, Quantität, Meßbarkeit und Objektivität einerseits und Geistigkeit, Qualität, Nichtmeßbarkeit und Subjektivität andererseits, indem sie die Sinnesqualitäten als Verbindungsweisen von Körper und Geist thematisiert; dabei wird die Einschränkung der Wissenschaft auf die exakten, quantifizierenden Methoden und damit auf das Erfassen von bloß quantitativen Momenten sowie das gleichzeitige Abdrängen der qualitativen in die 'nur-subjektive' Sphäre[50] angeprangert und aufgehoben.

Auch das Verfahren in den 'Grenzen der Gemeinschaft' ist parallel hierzu, als Gegenstück zur Alternativstellung, konzipiert. Es besteht also eine Parallelität der Fragestellungen und Methoden hinsichtlich der verschiedensten sachlichen Ansatzpunkte. Und Plessner selbst erwähnt im Vorwort zur ersten Auflage der 'Stufen', daß ihn neben der "Entwicklung aus den Fragen der Elementartheorie der Erkenntnis ... sozialphilosophische Studien direkt auf das anthropologische Problem"[51] führten - ein Hinweis auf die Konvergenz verschiedener Untersuchungen in einer Aufgabe, zu deren Formulierung und Lösung die Zeit zwang, welche durch die unbegründete Fundamentalisierung des Dualismus oder, um den von Plessner nun ständig gebrauchten Terminus einzuführen, des *Doppelaspekts* von, ganz allgemein gesagt, außen und innen, gekennzeichnet war und z.T. noch ist.

War für Kant die Metaphysik ein Kampfplatz, auf dem keine Entscheidung fallen konnte, weil die Bedingungen des Kampfes, nämlich das Herumtappen unter

---

[46] vgl. zu der Rezeption Plessners in der Medizin den Beitrag von D. Wyss über Helmuth Plessner in: H. Balmer (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. I: Die europäische Tradition; ohne Orts- und Jahresangabe, S. 481-487.

[47] GS IV, S. 78

[48] ebd.

[49] ebd.

[50] "So werden um der restlosen Quantifizierung der Körper willen alle Qualitäten *subjektiviert* und zu Nur-Erscheinungen, weiterhin zu Empfindungen umgedeutet." (GS IV, S. 83)

[51] GS IV, S. 10

bloßen Begriffen, gar nicht zu einer Entscheidung führen konnten und auf ewig Antinomien ausbildeten, so ist für Plessner jedes Wissen, jede Wissenschaft und natürlich auch die Philosophie jener Kampfplatz, auf dem der Streit zwischen, sagen wir: Materialisten und Idealisten - solchen, die das Körperliche im Sinne des Meßbaren, und solchen, die das wie immer definierte Geistige zu ihrem Prinzip, ihrer leitenden Idee machen, unter welche das jeweils andere gestellt wird (so daß für die einen das nicht Meßbare aus der Wirklichkeit herausfällt und für die anderen das Materielle zum überflüssigen Appendix oder zur ungenügenden Verkörperung des Geistes wird) - der Streit also solange unentschieden bleibt, als über die Bedingungen des Kampfes, nämlich die Fundamentalisierung der cartesianischen Alternative, die zu den Schwierigkeiten und Antinomien führt, nicht grundsätzlich nachgedacht wird. Der Doppelaspekt darf nach allem nicht unbesehen verabsolutiert und fundamentalisiert, sondern muß selbst in Frage gestellt werden, in eine solche, die in ein geregeltes Verfahren mündet, das eine Entscheidbarkeit gewährleistet, denn es geht um die "Entscheidung über Fundamentalität oder Nichtfundamentalität der cartesianischen Alternative", an der überdies "... eine Fülle von Entscheidungen über Probleme grundsätzlicher Art in der Philosophie und Wissenschaftslehre (hängt)"[54].

Die Problematik der Philosophie selbst also ist abhängig von der Entscheidung, die sie selbst in die Wege leiten und herbeiführen muß. Welches geregelte Verfahren kann sie dazu einschlagen, wie die Aufgabe formulieren, mit der "... man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäfte (erleichtert), indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urteil, ob wir unserem Vorhaben ein Gnüge getan haben oder nicht"[55]? Denn zu einem solchen Verfahren gehört die Nachprüfbarkeit oder Nachvollziehbarkeit, ohne welche die Entscheidung keine wissenschaftlich und philosophisch begründete wäre.

Nun ist es für ein lebensphilosophisch orientiertes Verfahren ungleich schwerer als für ein mathematisch-naturwissenschaftliches, eindeutige Antwortmöglichkeiten zu schaffen[56]. Und zwar deshalb, weil nicht ein Subjekt objektiven Erscheinungen gegenübersteht, die es mithilfe seiner Erkenntnisbedingungen bestimmt, sondern weil der ganze Vorgang in derselben Sphäre sich abspielt. Aus diesem Grunde ist es notwendig, weitere historische Entwicklungen hinsichtlich der Bestrebungen, dem Begriff des Lebens gerecht zu werden, in die Situationsbeschreibung und Vergegenwärtigung aufzunehmen.

Diese Bestrebungen hatten die Überwindung des Dualismus zum Ziel. Dazu sind die philosophischen Ansätze Diltheys und Husserls zu zählen. Plessner nimmt aber auch Entwicklungen und Kontroversen aus der Biologie auf, so den Gedanken

[54] GS IV, S. 126
[55] KrV, B 19
[56] vgl. Plessner, GS IV, S. 51

des *Lebensplans* von J. von Uexküll und die Auseinandersetzung um das Wesen von *Ganzheit und Gestalt*, die zwischen Köhler und Driesch geführt wurde. Es geht dabei jeweils um die *Einheit des Lebendigen*, was auch das Problem Diltheys war und jetzt in eine biologische Fassung gebracht wird. Ich erläutere dies kurz, denn es ist von Bedeutung für die endgültige Formulierung der Aufgabe, ähnlich wie die kantische Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen sowie apriorischen und aposteriorischen Urteilen seine Aufgabe vorzeichnete.

Insbesondere das Konzept des Lebensplans von *Uexküll* schien zu einer "Revision des cartesianischen Alternativprinzips"[57] geeignet. Mit 'Lebensplan' ist eine Organismus und Umwelt umgreifende Sphäre gemeint, die dem Programm Uexkülls gemäß empirisch erforschbar sein soll. Der Lebensplan ist die "*an* den Vorgängen sichtbar werdende, selbst unsichtbare Einheit der Sphäre, die den vorgegebenen Rahmen für Reize *und* Reaktionen bedeutet, gehört damit weder dem Körper des Organismus noch der ihn umgebenden Welt allein an"[58], und als solcher ist "er mehr als die Summe der ihn realisierenden Faktoren"[59]. Während jedes empirisch feststellbare Moment im Zusammenspiel von Organismus und Umwelt auf den beide beherrschenden Lebensplan und seine Gesetzmäßigkeit hinweist, "läßt es sich jedoch selbst nicht mehr begreifen", daß "keines der beiden Glieder dieses Gegenseitigkeitsverhältnisses den Vorrang vor dem anderen hat"[60]. Denn dies ist das Problem, wie Teile zu einer Synthese vereinigt sind und gerade durch ihre synthetische Einheit ihre Selbständigkeit erlangen, das Problem des Begreifens von Verhältnissen zwischen Größen, welches nur ein synthetisches Begreifen sein kann. Es handelt sich hier um eine apriorische Synthesis, um "material apriorische Gesetze"[61], deren Möglichkeit ebenso nur kritisch begriffen werden kann wie Kants formal-apriorische Synthesis.

Auch die Auseinandersetzung zwischen *Köhler* und *Driesch* betrifft das Problem der Synthesis. Es geht dabei um die Eigenart und das Verständnis von aus der Summierung von Teilen sich zusammensetzenden, nicht aber als bloße Summe erscheinenden, sondern übersummenhaften Gebilden: sind diese als *Gestalt* oder als *Ganzheit* zu verstehen? Eine Frage, die auf die Unterscheidung von Anorganischem und Organischem zielt. Diese Unterscheidung wird dadurch erschwert, daß eine Übersummenhaftigkeit nicht bloß an lebendigen Gebilden, sondern auch an nicht lebendigen wie z.B. Kristallen erscheint und wahrgenommen wird. Es wird deshalb

[57] GS IV, S. 107
[58] Vgl. zu diesem Programm J. von Uexküll, Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften. Hrsg. u. eingel. von Th. von Uexküll; Frankfurt/M., Berlin, Wien, 1980.
[59] GS IV, S. 108
[60] ebd.
[61] GS IV, S. 109
[62] ebd.

zur Bestimmung der fraglichen Unterscheidung darauf ankommen, sich das Wesen der jeweiligen - an Anorganischem bzw. Organischem auftretenden - Übersummenhaftigkeit näher anzusehen und gegebenenfalls Differenzierungen vorzunehmen. Während nun Köhler anorganische Strukturen mit lebendigen vergleicht und beiden "Gestaltetheit" zurechnet, "d.h. Transponierbarkeit der Struktur bei Variation"[44] von einzelnen Komponenten, möchte Driesch der Übergewichtigkeit der lebenscharakteristischen Eigenschaften über andere Eigenschaften innerhalb einer lebendigen Gestalt Rechnung tragen, indem er die ersteren Eigenschaften dahingehend bestimmt, daß sie "strukturell zu einem Ganzen gehören"[45] und dessen Gesetzen gemäß sich verhalten. Köhler habe für den Bereich des Anorganischen nicht Ganzheiten beschrieben, als er auf die Wiederherstellung von Gebilden nach Änderung von Teilen hinwies, sondern lediglich solche Einheiten, die nicht aus sich heraus Ganzheiten seien, Einheiten, die "sich summativ d.h. 'als Gesamtheit aus Kenntnis der Teile ...' verstehen"[46] ließen.

Ohne nun weiter auf Details dieser Auseinandersetzung einzugehen, soll hier der für Plessners Fragestellung relevante Schluß gezogen werden. Plessner sieht die Auseinandersetzung, die eine solche zwischen Mechanisten und Vitalisten war, so weit vorangetrieben, daß ihre Auflösung auf einer 'höheren' Ebene, "in einer Seinsebene anderer Ordnung, als sie durch das Wesen der Gestalt bestimmt ist"[47], möglich sein sollte. Er sieht die Notwendigkeit, "statt zwischen Wirkungseinheit und Ganzheit nur negativ zu unterscheiden, die Grenze positiv aufzuweisen, welche überschritten werden muß, *damit* eine Gestalt die spezifischen Prädikate der Ganzheit zeigt"[47], kurz gesagt, es stellt sich, vom erörterten Gegensatz aus erzwungen, "die Frage nach der Wesensgrenze zwischen (anorganischer) Gestalt und (organischer) Ganzheit"[48]. Anders gewendet: es drängt sich die Frage auf nach der Bestimmung einer synthetischen Einheit, die sich selbst begrenzt (ansonsten sie keine Einheit im Sinne jener Ganzheit wäre).

Sonach weist auch die biologische Problemlage auf das von der Philosophie geforderte Begreifen von synthetischen Einheiten oder von Verhältnissen zwischen Größen. Ein solches Begreifen wurde vom kritischen Verfahren geleistet, so daß sich eine Analogie hierzu aufdrängt.

---

[44] GS IV, S. 146
[45] GS IV, S. 142
[46] GS IV, S. 143
[47] GS IV, S. 145
[47] GS IV, S. 146
[48] GS IV, S. 148

§ 3. Analogie

Die Aufgabe, deren Ausarbeitung die Situation vor eine Entscheidung bringt und die die verschiedenen Entwicklungslinien aus Philosophie und Biologie bündelt, findet ihre endgültige Formulierung durch die Analogisierung zwischen dem Verfahren der Kritik und demjenigen der philosophischen Anthropologie, welches als "Grundlegung"[6] zu verstehen ist. In seiner Selbstdarstellung weist Plessner darauf hin, daß er, um einer Bitte Schelers zu entsprechen, auf diese Bezeichnung verzichtete und stattdessen mit dem Titel einer 'Einleitung' vorliebnahm. Mit 'Grundlegung' ist jedenfalls eher getroffen, was mit den 'Stufen' geleistet wird: es wird nicht nur der Grund gelegt für die philosophische Anthropologie, die im Zuge des Verfahrens ihren kategorialen Rahmen empfängt, sondern auch für eine neu zu schöpfende Philosophie, so wie Kant zu seiner Zeit mit der Kritik die Propädeutik des Systems geleistet hatte, durch die eine Metaphysik überhaupt erst ein Fundament erhielt.

Plessner zieht nun selbst zum besseren Verständnis seiner Vorgehensweise den Vergleich mit Kants Vernunftkritik. Für Kant war die Philosophie in ihrem Weltbegriff das *Ziel*, der *Weg* dahin die Vernunftkritik, und der Ausgang von der naturwissenschaftlichen Erfahrung war der *Aspekt*, unter dem er beschritten wurde[7].

Analog dazu ist für Plessner der *Zweck* die schon mehrfach erwähnte 'Neuschöpfung der Philosophie', der *Weg* dahin unterteilt sich in mehrere Etappen, auf welchen z.T. Dilthey schon vorangegangen war und die Plessner z.T. weiterführt unter Berücksichtigung der biologischen und der phänomenologischen Erfahrung, so daß die Teilstrecken lauten: "Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte"[8]; der *Aspekt* ist wieder die Erfahrung, aber nicht mehr nur die naturwissenschaftliche, sondern die "Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte"[9].

---

[6] GS X, S. 329
[7] vgl. GS IV, S. 69
[8] GS IV, S. 68f.
[9] GS IV, S. 68

Im Mittelpunkt dieser Blickbahn der Philosophie zum Leben hin steht der Mensch, und zwar gemäß den Forderungen des lebensphilosophischen Ansatzes "nicht als Objekt einer Wissenschaft, nicht als Subjekt seines Bewußtseins, sondern als Objekt und Subjekt seines Lebens, d.h. so, wie er sich selbst Gegenstand und Zentrum ist"[73]. Aus diesem Grunde ist die *vor*wissenschaftliche Lebenserfahrung fruchtbar zu machen, wofür die "phänomenologische Deskription"[74] als *Mittel* dient; denn diese war es ja, die durch die Methode der Enthaltung von allen Setzungen und Urteilen die Möglichkeit schuf, den Blick auf das noch nicht vorgeprägte, unverbildete Erfahrbare freizuhalten.

Für Kant war es der Aspekt der naturwissenschaftlichen Erfahrung, der zur entscheidenden Frage, der transzendentalen Hauptfrage führte. Auch Plessner fragt in den 'Stufen': "Wie aber beginnen?" Und er antwortet mit Kant: "Maßgebend ist dafür natürlich der Aspekt."[75]

Nun war für Kant der Aspekt kein zufälliger, und er ist es auch für Plessner nicht. So wie Kant eine Wirklichkeit brauchte, um von hier (den mathematischen Naturwissenschaften und der entsprechenden Erfahrung) aus die Bedingungen ihrer Möglichkeit und damit auch der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft feststellen zu können, so braucht Plessner eine Wirklichkeit (wie sie uns die ursprüngliche Anschauung gibt), um von hier (der Grundlage der Lebenserfahrung) aus die Bedingungen der "Möglichkeit der Lebenserfahrung"[76] und damit auch der "Möglichkeit des Selbstverstehens des Lebens im Medium seiner Erfahrung durch die Geschichte"[77] feststellen zu können.

Damit aber wird die Problematik der Objektivationen des Lebens mit in die Aufgabe hineingenommen, des Verhältnisses von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen, insbesondere des hermeneutischen 'Evozierens', das bei Plessner an die Stelle des theoretischen Bestimmens bei Kant tritt:

"Was Kant unter dem eingeengten Aspekt des Problems der Möglichkeit der exakten Wissenschaften oder der Mathematisierbarkeit der Erfahrung behandelte: die Meßbarkeit, Zählbarkeit und gesetzmäßige Bestimmbarkeit wirklicher, vom Bewußtsein unabhängiger und ihm gegebener Gegenstände und damit die Formulierbarkeit sinnlich-stofflicher Materialien -, wird unter dem erweiterten Aspekt einer Hermeneutik (als einer die Voraussetzungen jeglicher Deutung erforschenden Wissenschaft) zum Problem der Aussagbarkeit und Treffsicherheit sprachlicher und darüber hinaus überhaupt ausdrucksmäßiger Objektivierungen."[78]

Wenn man an die Charakterisierung des Verstehens- und Ausdrucksproblems

[73] GS IV, S. 70
[74] GS IV, S. 69
[75] GS IV, S. 70
[76] GS IV, S. 60
[77] ebd.
[78] ebd.

bei Dilthey und insonderheit des 'Vollzugswissens' bei Misch denkt, wird man erkennen, daß in dieser Transformation vom Bestimmen zum Deuten, vom theoretischen Erkennen zum hermeneutischen Verstehen auch eine Transformation des Problems der praktischen Vernunft, die ja mit der theoretischen in der geschilderten Weise verbunden ist, in das Problem der 'Lebenspraxis' enthalten ist, das ja, wie Misch gezeigt hat, unmittelbar mit dem hermeneutischen Wissen verknüpft ist, so daß die Plessnersche Aufgabe in einer noch undeutlichen Weise die Möglichkeit einer Erörterung auch dieses Problems implizieren wird.

All diese Probleme müssen nun in eine Fragestellung münden, die wie bei Kant die Fehler des Dogmatismus vermeiden, aber auch aus Gründen einsehen und anders, d.i. kritisch verfahren kann. So wie Kant von der Eigenart der dogmatischen Prägungen, denen er mit einer klaren Unterscheidung auf den Leib rückte, ausging, so muß auch Plessner bei den dogmatischen Prägungen ansetzen, für welche die ungerechtfertigte Fundamentalisierung der cartesianischen Alternative verantwortlich zeichnet.

Seine Fragestellung, die letztlich auch eine Entscheidung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der angestrebten Neuschöpfung der Philosophie herbeizuführen hat - denn diese hängt doch von einer der Sache selbst angemessenen Inblicknahme des Doppelaspekts ebenso ab wie die kritisch zu entwerfende Metaphysik von der neuen Sichtweise Kants abhing -, muß hier ihren Ansatzpunkt finden, freilich so, daß in ihr über Art und Weise einer Fundamentalisierung oder Aufhebung der Fundamentalisierung nichts dogmatisch vorentschieden wird. "Eine Vorentscheidung für oder gegen die prinzipielle Bedeutung des Doppelaspekts brächte die ganze Untersuchung um ihren eigentlichen Wert."[78]

Andererseits muß die Philosophie trotz der Vermeidung einer dogmatischen Vorentscheidung einer "unkritischen Ausdehnung des Doppelaspekts auf womöglich alle Dinge der Welt"[79] entgegentreten, was sie durch eine Prüfung des Fundamentalcharakters tut.

Nun zeigt uns gerade der gewählte Aspekt, der Mensch als Subjekt-Objekt seines Lebens, daß der Doppelaspekt die eigene Erfahrung des Menschen ist: er sieht sich als 'Äußeres' (körperliches Ding) und zugleich als 'Inneres' (Selbst)[80]. Dieser Doppelaspektivität wird aber gar nicht widersprochen, sondern der Konsequenz daraus: der Spaltung der Erfahrungsstellung in eine natur- und eine geisteswissenschaftliche infolge einer Fundamentalisierung, die die Fragestellung dogmatisch beschränkt.

"Nicht auf die Überwindung des Doppelaspekts als eines (unwidersprechlichen) Phänomens, sondern auf die Beseitigung seiner Fundamentalisierung, seines Einflusses auf die

[78] GS IV, S. 116
[79] ebd.
[80] vgl. GS IV, S. 127

Fragestellung ... auf die Entkräftung dieses Doppelaspekts als eines die wissenschaftliche Arbeit in Naturwissenschaft, d.h. Messung, und Bewußtseinswissenschaft, d.h. Selbstanalyse, *zerreißenden Prinzips* kommt alles an."[82]

Stattdessen muß das Prinzip so gefaßt werden, daß es nicht von vornherein Zusammengehöriges zerreißt, sondern die (zwei) Seiten der Erfahrung des Menschen von sich selbst aus ihrer Einheit heraus begreift.

Dieses Problem entspricht nun in seiner Struktur dem Problem Kants, der auf der Suche nach dem Weltbegriff der Philosophie eine Einheit der 'Vermögen' vor Augen hatte, die nur kritisch zu bestimmen war, weil die Verhältnisse untereinander und das Verhältnis des Ganzen zu sich selbst (das Problem der reflektierenden Urteilskraft) zu ihrer proportionierten Zusammenstimmung Begrenzungen erforderte, welche von jeder dogmatischen Vorentscheidung zunichte gemacht worden wären. Auch für Kant ging es nicht um eine Beseitigung der dialektischen Natur der Vernunft, sondern um die Entkräftung der zwei Welten (der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt) als eines die Vernunftinteressen (durch die Möglichkeiten des immanenten und des transzendenten Gebrauchs der Vermögensausstattung) *zerreißenden Prinzips*, dem er das Primat der praktischen Vernunft, das Prinzip der Autonomie oder der Menschenwürde, entgegenstellte.

So wie Kant an Grenzen gehen, den Boden bereiten und Fundamente legen mußte, wo vorher alles nur ein aufgewühlter Kampfplatz war, so steht auch Plessner auf keinem festen Fundament, da er doch das alte in seiner Tragfähigkeit in die Schwebe gebracht hat.

"Wo aber der Boden und das Gebiet selbst strittig werden, wo es sich (und das ist der Fall in den Problemen der Grundlegung und der Prinzipien einer Wissenschaft) darum handelte, zu entscheiden, ob ein Boden überhaupt und nach welchen Methoden er begriffsmäßig anbaufähig ist, also an den Grenzen gegebener Fundamente, da wird dem Denken nach der Analogie oder in Analogien ein unvermeidlicher Spielraum gelassen werden müssen. ... es ist im Hinblick auf gewisse Grenzprobleme geradezu absolut notwendig, etwas als Analogie zu denken"[83], was nicht zugleich heißt, "von dem nach seinen Gründen bekannten Ding auf das unbekannte nach der Analogie schließen"[84].

Was Plessner hier hinsichtlich der Gebiete von logischer Form und Freiheit äußert, und was Kant für den Lösungsweg der Aufgabe der kritischen Grundlegung der Metaphysik in Anspruch genommen hat, das nutzt auch Plessner für seine Aufgabe, in der es wie bei Kant unter Vermeidung dogmatischer Vorentscheidungen um das Begreifen einer synthetischen Einheit, man kann sagen: der Einheit des Lebens und des Menschen geht.

---

[82] GS IV, S. 115
[83] GS II, S. 135
[84] GS II, S. 134

Und so denkt Plessner seine Aufgabe und das Verfahren als Analogie zur Kritik Kants, ohne von den bekannten Größen dieser Kritik auf die unbekannten seiner ins Werk zu setzenden Kritik, die als philosophische Anthropologie zur Ausführung kommt, zu schließen.

§ 4. Apriorische Synthesis

"Erfahrung gibt viel, aber nicht ihre eigene Grundlegung: nicht ihre Ansatzpunkte."[35] So wußte schon Kant, daß die Lösung des Problems der synthetischen Einheit ihre Mittel nicht in der Erfahrung finden konnte. Wo er aber ein rein formales Apriori ansetzt und die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung mit Erkenntnisbedingungen identifiziert, gilt für das Apriori der Lebenserfahrung und der Bedingungen ihrer Möglichkeit, daß "auch um die Möglichkeit von Gegenständen und Substraten, an denen die Erfahrung ansetzt, gestritten werden"[36] kann, daß es sich also, wie schon erwähnt, um ein materiales Apriori handelt. Nicht mehr das erkennende Subjekt steht im Mittelpunkt, sondern, um es mit Uexküll zu sagen, der Lebensplan, die Einheit von Organismus und Umgebung bzw. von Mensch und Welt, zu welcher das erkennende bzw. anschauende Subjekt ebenso gehört wie der 'Gegenstand' der Erkenntnis bzw. das Angeschaute. Der Lösungsweg wird sich sonach einer ursprünglichen, phänomenologisch zu gewinnenden Anschauung bedienen, in der die Verbindung von Anschauen und Angeschautem die Bedeutung des Doppelaspekts für die Erscheinungsweise des Angeschauten wie für die Blickstellung des Anschauenden freilegt, und zwar auf dem Weg eines Verstehens*prozesses*, in welchem sich letztlich eine bestimmte Fassung der Doppelaspektivität als Bedingung der Möglichkeit des Lebens und des Verstehens selbst erweisen wird.

Aufgrund der Abwehr einer ungerechtfertigten Vorentscheidung über die Fundamentalisierung des Doppelaspekts: der Nichtfestgelegtheit des Gegenstandes - wir wissen nicht, ob es das Leben ist im Unterschied zum Anorganischen oder der Mensch als der Teil des Lebens, der sich im Doppelaspekt sieht, oder ob gar jegliches Ding durch Doppelaspektivität zu kennzeichnen ist, wie es ja häufig, ob zurecht oder nicht, der Fall ist -; der Rücksichtnahme auf beide Seiten des Doppelaspekts sowie ihrer eventuellen Einheit, der sie entspringen: aus all diesen

---

[35] GS IV, S. 121
[36] GS IV, S. 122

Gründen gibt Plessner dem Problem zunächst die Form einer doppelt gerichteten Fragestellung, die allererst "zur Bestimmung eines Gegenstandes"[20] führen soll.

Mit dieser Fragestellung ist aber noch nicht die Formulierung jener die Synthesis betreffenden Aufgabe gegeben. Sie bildet jedoch den Ansatzpunkt für die geforderte phänomenologische Analyse, in deren Verlauf und aus deren Ergebnissen die geforderte Aufgabe sich herauskristallisiert. Ich skizziere kurz dieses Vorgehen.

Gemäß der Fragestellung untersucht Plessner die "Erscheinungsweise des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges"[21]. Die Kompliziertheit und Subtilität der Analyse muß hier nicht wiedergegeben werden; sie kann jedenfalls als Exempel für das genaue und differenzierte Vorgehen Plessners bei der Anwendung der phänomenologischen Methode dienen, weshalb es sich lohnt, sie nachzulesen. Hier kommt es darauf an, daß die Analyse in Diensten der dann einsetzenden kritischen 'Konstruktion' stehen wird. Von Belang dabei ist die Feststellung Plessners, daß an jedem Ding, das ich der ursprünglichen Anschauung aussetze, eine Innen-Außen-Struktur auftritt, d.h. Kern und Eigenschaften lassen sich unterscheiden. Während aber diese "Aspektdivergenz"[22], die Plessner "als Vorbedingung jeder dingkörperlich erscheinenden Einheit"[23] aufweist, in seiner zunächst gegebenen Analyse selbst nicht anschaulich aufgetreten war, sondern lediglich nachträglich als Voraussetzung jener Erscheinungsweise, die sich durch Abgeschattetheit und Aspektivität kennzeichnen läßt, festgemacht werden konnte, gilt es nun, "Gegenstände ausfindig zu machen, die nicht nur kraft des Doppelaspekts, sondern *im* Doppelaspekt erscheinen, bei denen also die Divergenz der gegenstandsbedingenden Sphären selbst den Gegenstand der Anschauung bildet"[24], denn es geht ja um den möglichen Einheitscharakter des Doppelaspekts selbst und um das Begreifen der synthetischen Einheit des Lebens, denn solche Gegenstände, die *im* und nicht bloß kraft des Doppelaspekts erscheinen, die die Aspektdivergenz also nicht nur als Bedingung ihrer Erscheinungsweise, sondern darüberhinaus als Eigenschaft haben, "heißen *lebendig*"[25].

Von hier aus ergibt sich die letzte Zuspitzung der Aufgabenstellung. Plessner gewinnt sie, indem er die oben besprochene Frage nach Gestalt oder Ganzheit unter die der Doppelaspektivität stellt. In beiden geht es um die Merkwürdigkeit,

---

[20] GS IV, S. 124. Die Fragestellung lautet: "In der Perspektive des Erkenntnissubjekts gefaßt, bekommt das Problem folgendes Aussehen: Hat für Gegenstände, welche im Doppelaspekt erscheinen, dieser Bruch die Bedeutung alternativer Blickstellung gegenüber den Gegenständen oder nicht? Und gegenständlich gefaßt heißt es: Haben diejenigen Gegenstände, welche im Doppelaspekt erscheinen, nur alternative Bestimmtheiten, so daß die Einheit des Gegenstandes nicht bestimmt gegeben, sondern nur bestimmbar aufgegeben ist, oder sind bestimmte Einheitscharaktere dem Doppelaspekt immanent bzw. vorgegeben? Ist der Doppelaspekt vielleicht sogar von solchen vorgegebenen Einheitscharakteren bedingt und in ihrem Wesen mit angelegt?" (GS IV, S. 124f.)

[21] GS IV, S. 128

[22] GS IV, S. 137

[23] ebd.

[24] ebd.

[25] GS IV, S. 138

daß das Lebendige eine Eigenschaft unter anderen des Körpers ist, dennoch aber einen solchen Körper in einer vom unbelebten Körper unterschiedenen Weise übersummenhaft sein läßt.

Zunächst ist die oben gegebene Bestimmung des Lebendigen, nämlich "daß lebendige Körper erscheinungsmäßig eine prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung als gegenständliche Bestimmtheit aufweisen", als "These"[42] festzuhalten. Um aber Außen und Innen als zwei verschiedene Richtungen unterscheiden zu können, ist eine beiden gegenüber neutrale *Grenze* vonnöten, von der die gegensinnigen Richtungen ausgehen können: ist der Doppelaspekt dabei nur die Bedingung des Erscheinens des Körpers, dann tritt er *an ihm* nicht als Grenze auf; ist er dagegen zugleich Eigenschaft, dann hat der Körper "eine erscheinende, anschauliche Grenze"[43] und heißt, gemäß der These, lebendig. Zweitens aber hat doch jeder Körper eine anschauliche Grenze: eine Raum- oder Gestaltgrenze oder den Grenzkontur, wie Plessner sagt.

Vom Problem der Doppelaspektivität her ist für den lebendigen Körper eine Aspektgrenze gefordert, vom Problem der Gestalt aus ist bei allen Körpern eine Raumgrenze in der Anschauung festzustellen. Während aber die Raumgrenze oder der Grenzkontur keine prinzipielle Divergenz zwischen Außen und Innen offenbart, da der Kontur selbst dem Außen, dem "Mantel"[45] als Eigenschaft zugehört und somit nicht die geforderte neutrale "Umschlagszone"[46] bilden kann, ist in der Aspektgrenze jene "Ansatzzone der absoluten Richtungsdivergenz"[47] zu sehen. Der lebendige Körper hat, der These zufolge, beides: sinnliche gestalthafte Formgrenze und nicht sinnliche, außergestalthafte Aspektgrenze, so daß die in der These geforderte Erscheinungsmäßigkeit wie auch prinzipielle Divergenzhaftigkeit gewährleistet ist.

Wie ist das möglich? Oder ausführlich gefragt: "Welche Bedingung muß erfüllt sein, damit in einer relativen (räumlichen) Begrenzung das nichtumkehrbare Grenzverhältnis zwischen einem Außen und einem Innen vorliegt?"[48]

Das entspricht zugleich der Frage, die sich durch die Diskussion zwischen Köhler und Driesch aufdrängte, der Frage nach der Wesensgrenze zwischen Gestalt und Ganzheit. Plessners "Antwort lautet paradox: wenn ein Körper außer seiner Begrenzung den Grenz*übergang* selbst als Eigenschaft hat, dann ist die Begrenzung zugleich Raumgrenze und Aspektgrenze und gewinnt der Kontur unbeschadet seines Gestaltcharakters den Wert der Ganzheitsform."[49]

---

[42] GS IV, S. 149
[43] GS IV, S. 151
[44] GS IV, S. 152
[45] ebd.
[46] ebd. (im Orig. kursiv)
[47] GS IV, S. 154
[48] ebd.

In jedem Fall bestimmt die Grenze (bzw. der Doppelaspekt) die Erscheinungsweise des Körpers, einmal indem sie zwischen dem Körper und dem Umfeld sich befindet und insofern weder dem einen noch dem andern zugehört, sondern "reiner Übergang"[100] zwischen beiden ist: der Körper ist dann unbelebt; ein andermal, indem sie dem Körper selbst angehört, der diesen Übergang "in seiner Begrenzung *vollzieht* und dieser Übergang selbst ist"[101] und dann lebendig heißt.

Ich habe die Gewinnung dieser Unterscheidung und damit des Ansatzpunktes deshalb so ausführlich und mich an den Text der 'Stufen' haltend erörtert, weil das "Wesen der Grenze"[102] für den weiteren Gang der Anthropologie wie auch der Neuschöpfung der Philosophie von kaum zu überschätzender Bedeutung ist. Es entspricht dem kantischen Problem der Synthesis, das, wie gezeigt wurde, ja auch mit dem Problem der Begrenzung und der Grenzübergänge oder dem des Verhältnisses zwischen Größen identisch ist. Auch dort, in der Urteilssynthesis, trat der Übergang nicht als eine zusätzliche dritte Größe auf, sondern war als nicht darstellbares, aber das synthetische Verhältnis selbst konstituierendes und damit gleichsam mit der vollzogenen Einheit selbst, als deren vermittelnde Bedingung, auftretendes Moment zwar für sich nicht bestimmbar, jedoch durch seine Leistung als Garant der Möglichkeit des Übergehens bestimmt es sich selbst.

So verhält es sich auch mit der Synthesis, die dem lebendigen Körper im Unterschied zum anorganischen eigentümlich ist. Zwei Äußerungen zur Eigenart dieser Grenze verdeutlichen das; sie betreffen die Art ihrer Realisierung:

"Die Grenze gehört reell dem Körper an, der damit nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zu dem anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung *vollzieht* und dieser Übergang selbst ist. Deshalb wird hier die Grenze seiend, weil sie nicht mehr ... der selbst nichts für sich bedeutende leere Übergang ist, sondern von sich aus das durch sie begrenzte Gebilde als solches von dem Anderen als Anderen prinzipiell unterscheidet."[103] Auch das war ja bereits eine Einsicht aus der Betrachtung der Urteilssynthesis, daß die Selbständigkeit der Teile bzw. Größen gerade durch ihre Verbindung im Verhältnis der Grenze gewährleistet wurde.

Zweitens: die Grenze "gehört hier reell der einen der beiden angrenzenden Größen an. Besteht das Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben."[104] Und nur durch dieses 'Haben' der Grenze und des Übergangs wird dieses Ding zum lebendigen, zu einer übersummenhaften Ganzheit, die sonach mit dem beschriebenen Grenzverhältnis identifiziert werden kann.

---

[100] ebd.
[101] ebd.
[102] GS IV, S. 149
[103] GS IV, S. 154
[104] GS IV, S. 182

Weil aber dieses nicht *darstellbar* ist, d.h. nicht von einer Gegebenheitsweise in eine andere übersetzt werden kann, um so für eine sinnesorgangebundene Wahrnehmung zur Erscheinung zu kommen, sondern bloß *erschaubar*, d.h. es vermag "in die Erfahrung einzugehen, ohne im Fortgang der Erfahrung bestimmbar zu werden"[65] durch eine bestimmte Gegebenheitsweise, kommt hier die phänomenologische Methode, nämlich von dem Realisierten selbst abzusehen und auf den Vollzug zu achten, zur Anwendung; nicht jedoch als begründendes und die Ausgangsformel bestätigendes Verfahren, sondern lediglich als Mittel zur Freilegung eben des nur Erschaubaren, das aber zum Nachweis der These, daß das spezifische Grenzverhältnis und die Ganzheit für die Erscheinungsweise des lebendigen Dings verantwortlich sind, eines 'deduktiven'[66], des kritischen Verfahrens bedarf. Es muß quasi ein Experiment durchgeführt werden im Sinne eines bestätigenden Verfahrens, das nicht das der mathematischen Naturwissenschaften zu sein braucht, aber prinzipiell der Vorgehensweise der Kritik als eines nachzuvollziehenden Weges folgt.

§ 5. Experiment

So wie Kant danach fragt, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, so fragt Plessner: "Wie ist Doppelaspektivität möglich?"[67] Bei Kant führt dies zu einer apriorischen Theorie der Bedingungen objektiver Erkenntnis, bei Plessner zu der Absicht, "eine apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale"[68] (oder auch 'organischen Modale' nach einem Ausdruck von Helmholtz) zu entwickeln, und zwar "unter ausschließlicher Zugrundelegung der oben entwickelten Auffassung, daß das Phänomen der Lebendigkeit nur auf dem besonderen Verhältnis eines Körpers zu seiner Grenze beruht"[69].

Die Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit des Lebens, der Lebenserfahrung und des Selbstverstehens des Lebens[70], die der Konstitution der Hermeneutik und letztlich der Neuschöpfung der Philosophie zugrundeliegen, münden also in jene gleichsam transzendentale Hauptfrage, deren Ausarbeitung das besondere

[65] GS IV, S. 172; vgl. zu dieser Unterscheidung 'Die Einheit der Sinne', GS III, bes. S. 87ff und den 8. Abschnitt des 3. Kap. der 'Stufen', GS IV, S. 171ff.

[66] vgl. GS IV, S. 174

[67] GS IV, S. 149. Eine andere Formulierung der Möglichkeitsfrage bezieht sich auf das Problem der Ganzheit: "Wie also ist es möglich, daß etwas, welches nachweisbar Gestalt ist, als etwas anderes, nämlich als übergestalthafte Ganzheit erscheint?" (GS IV, S. 174)

[68] GS IV, S. 158

[69] GS IV, S. 175

[70] Plessner bezieht die Frage auch ausdrücklich auf das Problem der Geschichtlichkeit: "Denn die Frage nach den inneren Bedingungen des geschichtlichen Werdens hat sich längst dahin radikalisiert: welches sind die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins?" (Die Frage nach der Conditio humana), GS VIII, S. 140)

Grenzverhältnis des lebendigen Körpers zu explizieren hat, so wie Kants Ausarbeitung seiner transzendentalen Hauptfrage die Verhältnisse in gültigen Urteilen erörterte. Zur Verdeutlichung des Verfahrens bezieht sich Plessner auf das anschaulich gewonnene "Faktum der Begrenzung"; dieses "Merkmal, welches sich an allen Organismen, welchen Organisationsgrades auch immer, findet, soll als die Minimalbedingung nachgewiesen werden, die, soweit sie erfüllt ist, Lebendigkeit ausmacht. Die These der Minimalbedingung liegt also dem ganzen Gedankengang des Buches als Hypothese zugrunde."[111]

So ist der Ausgangspunkt der 'Deduktion' der Lebenskategorien nicht ein Begriff oder ein anderes logisches Konstrukt, sondern ein erschaubarer Sachverhalt, wie auch die Gewinnung der Kategorien auf solchen Sachverhalten basiert. Plessner verbindet also die intuitiv-aufweisende Methode der Phänomenologie mit der kritisch-konstruktiven unter Führung der letzteren. Denn der 'Grundsachverhalt' fungiert als Prinzip des Verfahrens, das sich in dessen Verlauf als begründet erweist. Denn nicht das bloße Aufzählen, mit Kant zu sprechen ein 'rhapsodistisches Auffinden der Lebenskategorien ist das Ziel, sondern ihre "innere Einheit und Notwendigkeit"[112] muß begriffen werden, und diese systematische Absicht verlangt eben das kritisch-konstruktive Verfahren, welches die Unterscheidung von indikatorischen und konstitutiven Wesensmerkmalen oder Kategorien macht. Die phänomenologische Methode setzt bei den anschaulichen indikatorischen Merkmalen an, d.h. bei solchen, die das Leben anzeigen. Die Kategorien aber, die es wirklich *bestimmen* und verbürgen, und die für die Erfahrung gerade auch des Biologen leitend sind[113], bedürfen der Bestätigung ihrer Kategorialität auf dem Wege der Kritik. Dies meint Plessner, wenn er schreibt:

"Eine derartige apriorische Theorie des Organischen ... geht von einem Grundsachverhalt, dessen Realität sie durchaus hypothetisch behandelt, aus und gelangt Schritt für Schritt von einer Wesensbestimmung zur anderen. Die Wesensbestimmungen *ergeben* sich aus einander, ordnen sich in Stufen, offenbaren sich als ein großer Zusammenhang, der damit wiederum als Manifestation des Grundsachverhalts begriffen wird"[114], so daß die Hypothese sich als notwendig für den ganzen Zusammenhang erweist.

Da das Begreifen dieses Zusammenhangs nicht Sache der Phänomenologie ist, muß man "den Versuch einer *Führung* durch die Wesensschichten nach Maßgabe eines Prinzips oder einer Deduktion der Kategorien des Lebens machen"[115].

Ein solcher Versuch hat den gleichen Experimentalcharakter wie die Kritik der reinen Vernunft (und überdies das kantische System im ganzen, wie gezeigt wurde). So wie hier die Vernunft mit sich selbst experimentiert, stellt dort das Le-

[111] GS IV, S. 30
[112] GS IV, S. 167
[113] vgl. GS IV, S. 166
[114] GS IV, S. 167
[115] GS IV, S. 168

ben gleichsam mit sich selbst einen Versuch an. Die Analogie besteht wie folgt: In der Kritik der reinen Vernunft wird im Experiment der Vernunft mit sich selbst die These von der doppelten Hinsicht (Erscheinung/Ding an sich bzw. immanenter/transzendenter Gebrauch) durch die Auflösung der Widersprüche, in die sich die Vernunft zufolge falscher Alternativstellung verwickelt, dann bestätigt, wenn sie die doppelte Hinsicht in genau bestimmter differenzierter Weise beibehält. In der philosophischen Anthropologie, wie sie in den 'Stufen' vorliegt, werden von der These der Doppelaspektivität bzw. des besonderen Grenzverhältnisses aus die Wesensmerkmale des Lebens entwickelt und bestätigen ihren kategorialen Charakter wie auch die These, wenn sie zum Verständnis des Lebens in seiner doppelaspektiven Einheit führen. Ebenso wie in der Vernunft selbst, *zwei* Hinsichten liegen, die sich bekämpfen, wenn sie auf eine reduziert werden, aber zum Verständnis der Einheit der Vernunft führen, wenn sie unterschieden werden, so liegen auch im Leben selbst die *zwei* Aspekte, die bei Reduzierung auf einen (wie es die Alternativstellung vorsieht, die Körperliches gegen Geistiges ausspielt) zum unauflöslichen Widerstreit führen, bei ihrer Wahrung und differenzierten Betrachtung aber zum Verständnis der Einheit des Lebens[116].

Mit der Formel von der Doppelaspektivität ist wie mit Kants Formel von der zweifachen Hinsicht der *Inhalt* des Experiments angesprochen, mit der Formel vom besonderen Grenzverhältnis wie mit Kants Formel von der Autonomie sein *Prinzip*. Zu diesem Charakter des Grenzverhältnisses als Prinzip wird später noch mehr zu sagen sein.

Der erste Teil des Experiments besteht also darin, am Leitfaden der Grenze die Wesensmerkmale des Lebens herauszuarbeiten, die für es "möglichkeitsbedingend", und d.i. "wesensnotwendig"[117] sind, so daß gezeigt werden kann, daß sich das Grenzverhältnis mittels dieser Merkmale realisiert: "Wenn sich also herausstellt, daß ein physisches Ding das in Fall II bezeichnete Verhältnis zu seiner Grenze (der Fall des lebendigen Körpers, R.B.) nur dann hat, wenn es die Weise der Entwicklung, der Reizbarkeit, der Vermehrung annimmt, so ist damit der Modalcharakter von Entwicklung, Reizbarkeit, Vermehrung erwiesen."[118] Dieser Teil entspricht gewissermaßen der kantischen Analytik, insbesondere den Erörterungen von Raum, Zeit und Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung.

Ein der Dialektik entsprechender Teil, der von Kant als Gegenprobe bezeichnet

---

[116] Alternativstellung und Ineinssetzung, von der oben gesprochen wurde (S. 24), meinen dasselbe. Denn diese Möglichkeiten der Inblicknahme setzen einen Teil für das Ganze, innerhalb dessen die Teile allererst ihre Selbständigkeit gewinnen, statt nach einer möglichen Einheit der zwei Hinsichten bzw. Größen zu fragen.

[117] GS IV, S. 175

[118] ebd.

wurde, müßte sich daran anschließen. Hat sich nämlich die Unterscheidung der zwei Aspekte und deren Grundlage im Verhältnis des belebten Körpers zu seiner Grenze dadurch als richtig erwiesen, daß das Leben als die Reihe der Bedingungen nachgewiesen wurde, unter denen die Grenzrealisierung erst möglich wird - oder gleichbedeutend damit: "unter welchen allein eine Gestalt Ganzheit ist"[119] -, dann muß dies zur Auflösung von das Leben betreffenden Widersprüchen in Wissenschaft und Philosophie führen, mit anderen Worten: das Selbstverstehen des Lebens (auf der Stufe des Menschen) muß in der gleichen Weise unter dem Gesichtspunkt der Grenzrealisierung möglich werden und sich begreifen lassen, was gleichbedeutend ist mit der geforderten Konstituierung der Hermeneutik. Solche Widersprüche und Antinomien treten im Bereich der humanitas auf, sei es im Problem der Erkenntnis, in dem des Handelns oder anderer Problemkreise, die der Anthropologie und, als dem 'Grenzsystem' überhaupt, der Philosophie zuzurechnen sind.

Man kann deshalb sagen, daß das Siebente Kapitel der 'Stufen' über "Die Sphäre des Menschen"[120] jenem zweiten Teil des Experiments entspricht, insofern dort implizit, teils explizit die Auflösung der Widersprüche erfolgt; des weiteren können 'Die Einheit der Sinne' (diese aber eher zur 'Analytik', wie sich zeigen wird), 'Grenzen der Gemeinschaft', 'Macht und menschliche Natur' und viele weitere Arbeiten Plessners diesem Komplex der Gegenprobe zugerechnet werden, auch wenn die beiden erstgenannten Werke vor den 'Stufen' entstanden sind, welch letztere im nachhinein die Begründung durch das angegebene Verfahren liefern. Denn in diesen Arbeiten läßt sich durchweg die Lösung von Widersprüchen, in welche sich das Leben in seinem Selbstverstehen verrennt und die in ihm selber zum Austrag kommen bzw. durch Radikalismen wie die Ausweitung des Gemeinschaftsgedankens auf die politisch-gesellschaftliche Sphäre autoritär (vor-)entschieden werden, als die allen gemeinsame Aufgabe feststellen; und der jeweilige Lösungsvorschlag ruht auf dem kritischen Ansatz - dem Anfang mit dem Grenzverhältnis - in den 'Stufen', was aber nicht bedeutet, daß Plessner stur ein Prinzip verfolgt, ohne auf die Wirklichkeit zu achten, sondern im Gegenteil: daß er die Wirklichkeit kritisch deutet "*unter dem Gesichtspunkt*"[121] der Grenzrealisierung als der Bedingung der "Konkretisierung der Ganzheit"[122] der lebendigen Gestalt. Wie für Dilthey ist auch für Plessner der Mensch nur unter der Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da, mit dem Unterschied, daß der letztere auch unter Berücksichtigung der Naturgrundlage, der körperlichen Daseinsweise, die Realisierungsbedingungen, ausgehend von der Minimalbedingung, genauer und auf das Zusammenspiel von Körper und Geist bezogen faßt.

---

[119] GS IV, S. 176 (im Orig. kursiv)
[120] GS IV, S. 360ff
[121] GS IV, S. 175
[122] ebd.

So vermag Philosophie, in der Blickbahn des Lebens stehend, kritisch die Verwirklichungen, die Resultate zu begreifen. "Sie muß das Experiment des Lebens in umgekehrter Richtung wiederholen, 'um die Bedingungsverhältnisse der Lebensresultate zu erkennen'."[123] Mit diesem Satz, den *Gadamer* unter Verwendung einer Äußerung des Grafen Yorck auf dessen Überlegenheit über Husserl und Dilthey bezieht, ist auch die Vorgehensweise Plessners getroffen, denn das von der Anthropologie als Kritik durchgeführte Experiment ist das des Lebens selber, und man darf auch bei den Resultaten nicht vergessen, daß sie zum Verstehensprozeß des Lebens und nicht zu einem 'erfundenen' Experiment gehören.

§ 6. Resultate

Das 'Experiment des Lebens' ist uns in seinen Resultaten tagtäglich gegenwärtig, nicht aber so, daß sie uns als fertige gegenüberträten, sondern in der Weise, daß wir sie als Ausdrucksformen des Lebens zu deuten haben und dieser Verstehensprozeß selber zu neuen 'Resultaten' führt; und so gehört auch der Versuch einer Deutung dieses Prozesses, dem es um die Freilegung der zugrundeliegenden 'Bedingungsverhältnisse' geht, zu der 'zirkulären Bewegung', deren Eigenart er verstehen will. Um im Bild zu bleiben: der experimentierende Beobachter wird sich und seine 'Instrumente' als in den experimentellen Verlauf eingreifende Größen nicht vernachlässigen dürfen, und die 'Bestimmbarkeit' des 'Gegenstandes' wird von einer gewissen 'Unbestimmtheitsrelation' beeinträchtigt werden. Selbst die Physik, der dieses Bild entstammt, weiß also um die Bedingungszusammenhänge zwischen Subjekt und Objekt, aus denen sich kein Beobachter herausstehlen kann, um wieviel mehr erst die Hermeneutik, die sich zuinnerst an den Lebens- und Verstehensprozeß gebunden weiß.

Dieser Prozeß muß auf gewissen 'Regeln' basieren, die gerade jene Resultate bedingen, welche Plessner die 'Stufen des Organischen' nennt, und die wir nur dann verstehen, wenn wir selbst diesen Regeln folgen. Mit anderen Worten: "Philosophische Hermeneutik als die *systematische*"[124] Erörterung des Prozesses muß jene Regeln ausfindig machen, die diesem und ihrer eigenen Möglichkeit zugrundeliegen. Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität ist eine solche Deutung der menschlichen Lebensform, in welcher der auf der Naturgrundlage sich aufbauende geschichtliche Verstehensprozeß sich selber transparent wird.

Es hat nun keinen Sinn, den am Leitfaden der Grenze entlang führenden Weg Plessners in den 'Stufen' minutiös mitzugehen und die ganze inhaltliche Fülle hier

[123] H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 4. Aufl. 1975, S. 238
[124] GS IV, S. 60 (Hervorheb. v. R.B.)

auszubreiten. Sinn hat nur, was der eigenen Fragestellung dient. Deshalb werde ich jene Ergebnisse und Bedingungsverhältnisse erörtern, die für die Struktur und die Idee der Plessnerschen Philosophie von Bedeutung sind. Dabei handelt es sich vor allem um die sogenannte *Hiatusgesetzlichkeit* und den damit zusammenhängenden Begriff der *Verschränkung*.

Was ist darunter zu verstehen?

Wir machen bei der Wahrnehmung des Lebendigen, sowohl am eigenen Körper, seiner Zustände und Bewegungen, als auch an anderen Körpern, Tieren wie Menschen und selbst Pflanzen, die Erfahrung rhythmischer Strukturen, von Abläufen und Vorgängen mit einem gleichmäßigen zeitlichen Verlauf, der jedoch Momente der Ungleichmäßigkeit, Sprünge zu verzeichnen hat; so z.B. der Herzschlag, der sich plötzlich beschleunigt oder mit einem Mal verlangsamt; das Wachstum, das, langsam ansteigend, unversehens und gleichsam krisenhaft (und häufig tatsächlich von Krisen begleitet) in die sichtbar veränderte Form umschlägt (besonders deutlich bei der Pflanze, aber auch bei Tieren und beim Menschen wahrzunehmen); Bewegungsvorgänge mit sprunghaftem Richtungswechsel usw.; schließlich die Entwicklung des einzelnen Lebens selbst, die so jählings endet wie sie beginnt und auch zwischen den Perioden (beim Menschen Kindheit, Jugend, Reife, Alter etc.) Sprünge aufweist.

Diese Struktur läßt sich unter dem Gesichtspunkt der Grenze verstehen. Denn der für den lebendigen Körper charakteristische Sachverhalt der Begrenzung muß sich in irgendeiner Weise an ihm anschaulich zeigen, wenn er tatsächlich als die Minimalbedingung für den Unterschied zum anorganischen fungiert: "Die anschaulichen Randwerte eines organischen Körpers müssen sich von den entsprechenden Randwerten eines anorganischen Körpers charakteristisch unterscheiden."[145]

Diese anschaulichen Unterschiede führen uns zu den indikatorischen Wesensmerkmalen, an denen Plessner jenen *Hiatus* feststellt. Denn die "Plastizität"[146], die alles Lebendige zeigt, erwächst aus der Differenz, dem Abstand oder, wie Plessner sagt, dem "Zwischenraum"[147] zwischen der "Schärfe der Begrenzung"[148] und der "Verschiebbarkeit der Grenzkonturen"[149]. So ist "Unstetigkeit im Stetigen, regelmäßige Unregelmäßigkeit"[150] kennzeichnend für einen Körper, der seine Grenze reell an sich selbst hat und den Grenzübergang vollzieht; denn dadurch wird der Körper von sich selbst abgehoben, nicht bloß von der Umgebung; als begrenzter Körper, ohne Ansehung dessen, ob die Grenze zwischen ihm und der Umgebung ist oder ob sie ihm selber angehört, hat er eine Form - als sich selbst begrenzender Körper hebt

[145] GS IV, S. 177
[146] GS IV, S. 178
[147] GS IV, S. 179
[148] ebd.
[149] GS IV, S. 178
[150] ebd.

er sich zusätzlich von dieser Form ab, unterscheidet sich in ihm Form und Geformtes, andernfalls er entweder rein statisch und unbeweglich oder ohne 'Halt' gleichsam zerfließen würde. Diese Unterscheidung, "die Abgehobenheit des Geformten von seiner Form"[121], ist gleichbedeutend mit dem "Phänomen des Hiatus"[122]; Form und Geformtes, Stetigkeit und Unstetigkeit lassen sich selbst nicht wieder in ihrem Zusammenhang auf etwas Gleichmäßig-Kontinuierlich-Einheitliches zurückführen, ihre Einheit ist gewissermaßen der Hiatus, die "'springende Form des Zusammenhangs'"[123], die in rhythmischen Strukturen des Lebens sich äußert.

An dieses Phänomen schließen sich die beiden Grundbegriffe der Plessnerschen Philosophie des Lebens an: die *Positionalität*, die sich in Pflanze und Tier verwirklicht, und die *exzentrische Positionalität* des Menschen. Ich umreiße sie kurz.

Das eigentümliche, eben in anderer Weise beschriebene Verhältnis des lebendigen Körpers zu seiner Grenze drückt sich in jener Abgehobenheit aus, darin, daß er "über ihm hinaus"[124] ist - denn die Grenze als seine Eigenschaft schließt ihn gegenüber dem Medium ebenso auf wie ab, und der Körper hat das Übergehen über ihn hinaus selbst an sich (man denke an die Plastizität) -, und daß er "ihm entgegen"[125] ist - und zwar dadurch, daß er die Grenze selbst an sich hat, diese aber zwischen den Größen, die sie begrenzt und verbindet, eine Gegensinnigkeit herstellt, welche in diesem Fall zwischen dem Körper und ihm selbst besteht (hier denke man an die Sprunghaftigkeit). Diese beiden 'Eigenschaften' bedeuten nichts anderes, als daß der Körper *im* Doppelaspekt erscheint, sie sind "die anschauliche Präzisierung der Doppelaspektivität"[126], die Realisierung der Richtungen nach Außen und Innen.

Dem Begriff des Abgehobenseins stellt Plessner nun den des Setzens zur Seite. Was ab- oder angehoben ist (durch das spezifische Grenzverhältnis), zugleich aber Körperding bleibt, muß sich in den beiden beschriebenen Richtungen 'setzen', was nur ein anderer Ausdruck für denselben Sachverhalt ist: der Körper, dessen Sein 'über ihm hinaus' und 'ihm entgegen' ist, wird in diesem Sein "zu einem gesetzten"[127] in doppelter Richtung: über ihn hinaus und in ihn hinein. Durch dieses Gesetztsein, die *Positionalität*, wird der Körper "von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: (er) ist ... außerhalb und innerhalb seiner"[128] und hat sonach eine "Lockerung in ihm selber"[129], die dem starren, trägen unbeleb-

---

[121] GS IV, S. 179
[122] ebd.
[123] ebd.
[124] GS IV, S. 181 (im Orig. gesperrt)
[125] GS IV, S. 182
[126] GS IV, S. 183
[127] GS IV, S. 184
[128] ebd.
[129] ebd.

ten Körperding fehlt und jene Rhythmik ermöglicht.

Ich übergehe jetzt die weiteren, an die Positionalität sich anschließenden Wesensmerkmale des Lebendigen überhaupt und komme sogleich zur menschlichen Seinsweise.

Die Anordnung des Lebendigen in Stufen ergibt sich aus den verschiedenen Realisierungen der Reflexivität, die im Charakter des 'Setzens' angelegt sind. Vom Bezug Organismus/Medium, der *als* solcher nicht realisiert ist (die *Pflanze* ist unmittelbar ihrer Umgebung eingegliedert) über den Bezug Organismus/Umfeld, der *als* Bezug mittels eines zentralen Repräsentationsorgans bewußt wird, indem es durch die "Abgehobenheit vom eigenen Leib" den "Kontakt mit einem vom Leibe abgehobenen Sein"[140] ermöglicht (das *Tier* geht aber in der Mitte dieses Bezugs auf, es "lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte"[141]) bis zur Selbstrückbezüglichkeit des *Menschen* führt der Aufbau der am Leitfaden der Grenze steigenden Reflexivität.

Im Menschen ist die Möglichkeit, die in der *zentrischen* Position des Tieres noch offenbleibt, realisiert: er ist nicht mehr nur das Zentrum der Vermittlung zwischen Organismus und Umfeld, sondern kann von außerhalb des Zentrums zu beiden Distanz nehmen, seine Position ist *exzentrisch*, aber "ohne die Zentrierung durchbrechen zu können"[142].

In dieser Formulierung ist die Problematik des 'Menschseins' bereits im Kern enthalten. Obwohl der Mensch außerhalb des Zentrums, aus dem heraus er lebt, 'stehen' und von dort einen 'Blick werfen' kann auf seine Zentralität, ist es ihm nicht vergönnt, anders als zentrisch zu leben. Auch für ihn gilt wie für das Tier, daß er "im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt"[143], aber während dem Tier sein Aufgehen im Hier-Jetzt "nicht gegenständlich (wird), ... sich nicht von ihm ab(hebt)"[144], ist dem Menschen "die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden"[145]; die letzte Möglichkeit, die die "Grenze als Konstitutionsprinzip"[146] gestattet, ist damit erreicht, ohne daß die voraufgehende Stufe (der tierischen Positionalität), von der diese Realisierung getragen wird, zurückgelassen würde - vielmehr bleibt sie als "Moment"[147] in der nächsthöheren Stufe enthalten.

Das Phänomen des Hiatus tritt nun auf der Stufe der exzentrischen Positionalität in gesteigerter Form und in allen Bereichen, die dieser Stufe entsprechen, auf. Zwar besteht auch beim Tier die der Abgehobenheit des Körperdings von ihm selber entsprechende Distanz zwischen Körper und Leib, die ihm ermöglicht, auf den

[140] GS IV, S. 298
[141] GS IV, S. 360
[142] GS IV, S. 364
[143] GS IV, S. 363
[144] GS IV, S. 305
[145] GS IV, S. 363
[146] GS IV, S. 362
[147] ebd.

Unterschied zwischen seinem Körper, den es *hat*, und dem Umfeld zu reagieren - diese Unterscheidung kann ja nur gemacht werden von der Position des Leibes aus, der das Tier wie der Mensch *ist*, und aus der heraus das Tier 'merkt' und 'wirkt' -, aber dem Tier ist das Haben seines Körpers "verborgen. Es trägt ihn, aber es ist nicht für ihn; er ist es nur"[148].

"Daß es den Körper beherrschen kann, weil es von ihm abgehoben, er zu ihm distanziert sein Leib ist, macht den Positionalitätscharakter des Tieres aus, trägt seine Existenz, ist aber nicht selbst wieder gegeben, nicht bemerkbar. Wem sollte es denn gegeben sein? Auf welchen Punkt, welche Projektionsfläche wäre dieser Sachverhalt selbst noch zu beziehen, auf Grund von welcher Distanz eines Strukturmoments lebendiger Dinglichkeit zum Ding dieses tierischen Körpers?"[149]

Dieser Bezugspunkt, der das Neue der Exzentrizität ausmacht und die Distanz des Zentrums zu sich selbst ermöglicht, ist beim Menschen als dem Träger dieser Daseinsform das "*Ich*, der 'hinter sich' liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol."[150]

Damit tritt zum Bewußtsein als dem Ausdruck der Merk- und Wirkmöglichkeit des Tieres - fundiert in dem Bezug des Körpers zu sich selbst vermittels der zentralen Einheitsgröße, des Zentralnervensystems (dezentralistische Organisation bei Pflanzen und Tieren bedeutet Umgehung des Bewußtseins)[151] - das Selbstbewußtsein, die durch die Exzentrizität garantierte "Reflexion auf sich selber"[152]. Das Bewußtsein hatte Plessner schon zu Beginn integriert in die Einheit des Lebensplans als "Grundform und Grundbedingung des Verhaltens eines Lebewesens in Selbststellung zur Umgebung"[153], drastisch formuliert: "nicht ist das Bewußtsein in uns, sondern wir sind 'im' Bewußtsein, d.h. wir verhalten uns als eigenbewegliche Leiber zur Umgebung"[154].

So ist auch das Selbstbewußtsein nicht losgelöst vom 'Lebensplan Mensch', sondern die Folge der Realisierung der obersten Stufe des Lebens gemäß der Bedingung des zugrundeliegenden Grenzverhältnisses. In dieser Realisierung ist der Mensch konstituiert als ein Wesen, das die Beziehung zur Umwelt zwar als unmittelbare *lebt*, aber diese als mittelbare *weiß*, das weiß, daß sein Wissen von den Dingen in seinem Bewußtsein ist und gerade aufgrund dieser doppelten Immanenz eine Distanz zur Außenwelt besitzt, die es ihm ermöglicht, diese als

---

[148] GS IV, S. 305
[149] GS IV, S. 305f.
[150] GS IV, S. 363
[151] vgl. GS IV, S. 308
[152] GS IV, S. 363
[153] GS IV, S. 111
[154] ebd.

solche erscheinen zu lassen, eine "seins*entsprechende* Distanz"[155] zur Wirklichkeit. "Gerade weil es in›indirekter Beziehung zum An sich Seienden lebt, ist ihm sein Wissen von dem An sich Seienden unmittelbar und direkt."[156]

Dieses Gesetz der *vermittelten Unmittelbarkeit*, das in der Lebensform des Menschen voll spürbar wird aufgrund seiner doppelten Abgehobenheit, und das dem Tier und erst recht der Pflanze noch verdeckt geblieben, aber auch hier wirksam war, ist ein Gesetz oder eine Struktur des Lebendigen überhaupt, welches die Voraussetzung bildet für jene übergestalthafte Ganzheit und Einheit des Lebendigen in der Mannigfaltigkeit seiner Teile. Wie jede synthetische Einheit steht sie nicht über den Teilen, sondern vermittelt sich zu sich selbst durch ihre Teile, die Organe. Die Unmittelbarkeit des Ganzen, wie wir sie in sich bewegenden, handelnden, die Tätigkeiten des Lebens ausführenden Lebewesen vor uns haben, ist eine durch die Vermittlung der Organe gewordene und werdende Einheit[157]; fundiert ist diese Struktur wiederum in der Grundbedingung der Grenzrealisierung, welcher jene Abgehobenheit entsprang, deren Verwirklichung in den Organen sinnfällig wird. Die Organisiertheit, vermittels derer sich die lebendige Einheit zu sich selbst vermittelt, ist gleichsam die in jeder Grenzrealisierung implizierte Hemmung, die Ermöglichung des Abschließens des Körpergebiets gegen die Umgebung, wie andererseits jede Grenzrealisierung das Überleiten, das Aufschließen zur Umgebung, das Werden und Entwickeln enthält[158].

Weil die Grenzrealisierung jedem Wesensmerkmal des Lebendigen zugrundeliegt, trifft Plessner immer wieder im Laufe der Deduktion auf das Phänomen des Hiatus, so daß er einmal eine allgemeine Feststellung macht: "Ohne hier voreilige Schlüsse ziehen zu wollen, verdient also die im Verlauf der Deduktion der Wesenscharaktere des Lebens mehrfach berührte 'Hiatusgesetzlichkeit' auch aus allgemein philosophischen Gründen besondere Aufmerksamkeit."[159] Dann weiter zur Verdeutlichung dieser Gründe: "Und hier machen wir eine Anmerkung, die genauer Beachtung empfohlen sei: das Verfahren der traditionellen Philosophie, mit einem Generalnenner zu arbeiten, auf den alles Sein (sic!), alle Gegebenheit (!) zu bringen ist, darf nicht dazu verführen, an die Realität dieses Nenners unbesehen zu glauben. Sonst zerstören die unvermeidlich vorgefaßten Grundkategorien des Philosophierens Lösungsmöglichkeiten der Probleme, die nur mit Hülfe jener Grundkategorien gefunden werden wollten."[160]

Es kommt also darauf an, sich von der Realität belehren zu lassen, aber so, daß die Belehrung innerhalb der Blickbahn verläuft, welche durch die Fragestellung und die ihr zugehörigen Grundkategorien vorgezeichnet wurde. Die Fragestel-

[155] GS IV, S. 407
[156] ebd.
[157] vgl. GS IV, S. 212ff u. 246ff
[158] vgl. GS IV, S. 212ff
[159] GS IV, S. 208
[160] ebd.

lung geht vom Doppelaspekt aus, der als anschaulicher Sachverhalt sich nicht leugnen läßt, er wird in eine Fassung gebracht, die ein Verfahren ermöglicht, in welchem weitere anschauliche Sachverhalte unter dem Gesichtspunkt der Grenzrealisierung (als der Bedingung der doppelaspektiven Richtungen nach Innen und Außen) als Wesensmerkmale des Lebens, d.i. zu jener Realisierung notwendige Kategorien, bestätigt werden; diese Kategorien implizieren immer und immer wieder jene Struktur, die die Doppelaspektivität und die - je verschieden realisierte - "Grenzgesetztheit"[81] garantiert: die Hiatusgesetzlichkeit, die 'springende Form des Zusammenhangs' oder den Bruch, und zwar nicht deshalb, weil alles Sein gewaltsam unter diese Kategorien und speziell die Grundkategorie oder -struktur gebracht wird, sondern gerade aus dem Grunde, weil die erschaubaren Sachverhalte in ihrer vollen Eigenart, mit Husserl zu reden als erfüllende Gehalte, die in der 'intentionalen' Richtung der Blickbahn liegen, eben nur unter Beibehaltung dieser Blickbahn erfaßt werden.

Solche Sachverhalte und kategorialen Zusammenhänge sind z.B. die aus dem Entwicklungscharakter der Grenzrealisierung verständlich werdenden Verhältnisse von Leben und Tod, von Formidee und Ausprägung. Es gibt nichts Drittes, in welchem sie vermittelt oder 'aufgehoben' wären, aber sie sind "auf einander bezogen"[82] gerade durch den Hiatus, der dem Wesen der Grenze entspricht, "durch Abhebung der Kontaktglieder voneinander"[83].

Beim Menschen schließlich, als der Realisierung der möglichen doppelten Abgehobenheit des Zentrums vom Leib, radikalisiert sich der Hiatus, den das Tier gleichsam ignoriert, indem es seinen Körper ohne die Bewußtheit einer Abhebung einfach beherrscht, ihn als Mittel anwendet, ohne ihn als Mittel zu wissen, zu einer Kluft, die für seine Lebensform notwendig ist. Als ein Lebewesen, das die einfache Mitte (das Zentrum) des Tieres verloren hat, bedarf es jenes distanzierenden Stand- und Blickpunkts (des Exzentrums), ohne den es sein Leben gar nicht vollziehen könnte. Für ihn verwandelt sich das Umfeld des Tieres' zur (Um-)Welt, die Beherrschung des Körpers zur bewußten Beherrschung, in welcher das Haben des Körpers und das Sein des Leibes auseinanderfallen und dadurch ein einfaches Anwenden erschweren, um ein komplizierteres zu ermöglichen, der bloße Vollzug der positionalen Setzung zum wissenden, handelnden, das Leben 'führenden' Vollzug aus der doppelten, 'seinsentsprechenden' Distanz, aus dem Exzentrum heraus. Weil er von der Mitte wissen muß, um in ihr leben zu können, ist er zugleich "über sie hinaus"[84]. Er ist "diesseits und jenseits der Kluft"[85], durch die hindurch er sich zur Einheit vermittelt, die aber wiederum keine dritte Größe sein

[81] GS IV, S. 365
[82] GS IV, S. 210
[83] ebd.
[84] GS IV, S. 364
[85] GS IV, S. 363

kann, sondern diese Kluft, der Hiatus selbst ist.

"Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie läßt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. *Sie* ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem absoluten Doppelcharakter und Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt." [100]

Was dies für den Menschen, insbesondere für seine 'kulturelle Natur', zu der auch die Philosophie gehört, bedeutet, wird in diesem Zusammenhang präzisiert werden.

Hier sei noch einmal die allgemein philosophische Relevanz der Hiatusgesetzlichkeit festgehalten. Plessner stellt sie einer begrifflich möglichen, aber der Anschauung unangemessenen Konzeption der dialektischen Vermittlung von allem und jedem entgegen. Die phänomenologische Geschultheit, der Dilthey sich verpflichtet wissende lebensphilosophische Ansatz, der ein Ausweichen auf transzendente Setzungen verschmäht, und die kritische Grundlage seines Denkens bewahren ihn davor, sich als Gegensätze und widersprechende Einheiten gegenüberstehende, jedoch zu einem Zusammenhang gehörende Größen so zu vereinheitlichen, daß entweder ihr Widerspruch auf einer höheren Ebene ausgelöscht oder in seinem Ursprung auf einen Boden gestellt wird, in den man nur zurückzugehen braucht, um dem Widerspruch zu entgehen.

An diesem Beispiel zeigt sich besonders deutlich die fruchtbare Verbindung von Kritik und Phänomenologie. Wäre der Hiatus lediglich phänomenologisch aufweisbar, könnte Plessner ihm keine allgemein philosophische Bedeutung beilegen; da aber der Hiatus eingebunden ist in die 'Beweisführung' der Kategorialdeduktion, erweist er sich als eine grundlegende Struktur, die für die das Leben und damit auch das Verstehen konstituierende Grenzrealisierung verbindlich ist. Ich erinnere hier nur an das Wort Mischs von dem hermeneutischen Wissen als einem 'Vollzugswissen', welches zum 'Sichgestalten' des Lebens aus dem 'Grenzenlosen' gehört.

Anders gefaßt wird das Phänomen des Hiatus in dem Begriff der *Verschränkung*. Plessner führt ihn in den 'Stufen' eher nebenbei ein, benutzt ihn später aber häufig als Konstitutivum des menschlichen Lebens. Anlaß der beiläufigen Erwähnung ist die Erörterung des Zusammenhangs von Leben und Tod wie von Gestalttypus und Ausprägung. Bei der Kennzeichnung des Verhältnisses der jeweiligen

[100] GS IV, S. 365

polaren Momente als eines, wie oben beschriebenen, "Hiatus der Abhebung"[167], macht Plessner folgende Anmerkung: "Die Fassung des Hiatus entdeckt ihn als das Verhältnis der '*Verschränkung*', wie es (in seiner höchsten Form, als Wesen der Intuition) als Erster *König* beschrieben hat (Der Begriff der Intuition, Halle 1926)."[168]

Bereits im Vorwort zur ersten Auflage hat Plessner im Zusammenhang mit dem Begriff der Exzentrizität auf dieses Buch hingewiesen: "Diese Situation der Exzentrizität (wiewohl nicht in dieser Formulierung und nicht als Lebensform) als Boden und Medium der Philosophie zum ersten Male bestimmt zu haben, ist das Verdienst des Buches 'Der Begriff der Intuition' (Halle 1926) von Josef König. Mit seinen systematischen Untersuchungen ergeben sich daher auf überraschende, weil weder im Problemansatz noch im Ziel der Untersuchung selbst vorgeahnte, Weise Beziehungen, deren Erörterung kommenden Arbeiten vorbehalten bleibt."[169]

Zwar wird diese Ankündigung nicht in der Weise ausgeführt, daß Plessner Königs Arbeit mit seiner eigenen vergleicht, aber doch insofern wahrgemacht, als er den zentralen Begriff der Verschränkung, besonders in den Erörterungen in 'Macht und menschliche Natur', in denen es auch um das Verhältnis zwischen Philosophie, Politik und Anthropologie (also auch um die Frage nach 'Boden und Medium der Philosophie') geht, bevorzugt verwendet.

König hatte in seiner Untersuchung[170] die kritische und die spekulative Linie der Philosophie gegenübergestellt, dabei die jeweilige Fassung der Synthesis a priori thematisiert und wie Plessner das Wesen der Grenze erörtert, welche Kategorie und Material, Notwendigkeit und Zufälligkeit verbindet - "Sinnvoll ist weder die Kategorie noch das Material; der Sinn entspringt aus ihrer Einheit"[171] - und schließlich danach gefragt, ob es "eine Vermittlung zwischen kritischer und spekulativer Vernunft"[172] gäbe. Er fand im Begriff der Intuition die "Verschränkung von kritischer und spekulativer Synthesis a priori"[173], von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Existenz und Idee, wobei er sich auch dem Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit näherte, der einen *Vollzug* in sich enthält, durch welchen ein Unmittelbares letztlich zu einem vermittelten Unmittelbaren wird. Er bezieht das auf die philosophische Theorienbildung: "Anfang und Ende fallen in jeder Theorie notwendig auseinander: am Anfang steht ein Unmittelbares, am Ende ebendasselbe Unmittelbare *als* ein Vermitteltes."[174] Und am Beispiel des Fichteschen Anfangs: "Der Vollzug des Satzes 'Ich bin ich' ist evident im vollen Sinne des Wortes; er vermittelt also unmittelbar die

[167] GS IV, S. 211
[168] ebd., Anm. 33
[169] GS IV, S. 12
[170] J. König, Der Begriff der Intuition; Halle a. d. Saale 1926. König geht hier auch auf Plessner ein: S. 65, 106f., 360f.
[171] ebd., S. 23
[172] ebd., S. 39
[173] ebd., S. 369
[174] ebd.

absolute Wahrheit seines Inhalts, d.h. aber er vermittelt sie lediglich durch den Vollzug, denn in ihm *entsteht erst* das Vollzogene ..."[173]

Was hier am philosophischen Satz und an der philosophischen 'Theorienbildung' exemplifiziert wird, ist ein Wesenszug der menschlichen Lebensform überhaupt, worauf Plessner in der obigen Äußerung hinweist, und in der 'Bewegung' des Lebens selbst angelegt. Denn dieses muß die Mittel (der lebendige organisierte Körper) für seine eigene 'Erhaltung', für das Leben selbst als Zweck, selbst schaffen, so wie das unmittelbare Ich im Vollzug des Setzens sich zu sich selbst vermittelt -, "... vermittelte Unmittelbarkeit des Ganzen. Dem physischen Organismus wird es möglich, ein Mittel seiner selbst zu sein, ohne damit die Selbstgenugsamkeit seiner inneren Teleologie preiszugeben, wenn er, das Lebendige, Mittel zum Leben ist, d.h. *die Unterscheidung zwischen ihm, dem Lebendigen, und dem Leben an ihm selbst physisch durchführt.*"[174]

In diesen Worten wird sehr gut deutlich, wie die Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit an den Hiatus (die Unterscheidung) geknüpft ist und einen Vollzug (Durchführung) fordert. Das gilt nicht nur für die hier genannte grundsätzliche Unterscheidung, sondern für alle daran sich knüpfenden Differenzierungen, stufenartigen Ausprägungen und lebensimmanenten Zusammenhänge. So ist beim Menschen die "lebendige Realität"[175] des Leibes geknüpft an das Mittel zum Leben, den Körper und die körperlichen Vorgänge. Die Art dieser Verknüpfung ist eine Verschränkung, die sich aus der eben beschriebenen Struktur ergibt und wie diese für den Menschen aufgrund seiner exzentrischen Position sich zur Aufgabe radikalisiert (während sie in der zentrischen Position, wie oben gesagt wurde, verdeckt bleibt und keine ständig zu vollziehende Leistung erfordert).

Plessner kann gar die "Verschränkung von Leib und Körper als Schlüssel zur philosophischen Anthropologie"[176] bezeichnen, weil die 'Objektivationen', Ausdrucksformen, kulturellen Erscheinungen der menschlichen Lebensweise von daher ein 'Deutungsschema' erhalten, welches aber gerade deshalb, weil es selbst wieder in der Lebenskategorie der Verschränkung fundiert ist, mehr ist als ein erkenntnistheoretisches, statisches Schema: es gehört zum hermeneutischen Vollzugswissen. Darauf werde ich im Zusammenhang mit der Philosophieidee der Philosophischen Anthropologie zurückkommen. Festzuhalten bleibt, daß Exzentrizität im Unterschied zu bloßer Positionalität "eine ständig zu durchlebende und zu vollziehende Verschränkung des Leibes in den Körper bedeutet"[177]. Daß darin ein besonderes Verhältnis zu Raum und Zeit impliziert ist und für ein von seinem Leib doppelt abständiges Wesen[178]

[173] ebd., S. 67
[174] GS IV, S. 252
[175] GS IV, S. 75
[176] Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 396
[177] ebd.
[178] vgl. GS IV, S. 409

große Schwierigkeiten und Anstrengungen liegen, versteht sich fast von selbst. Das Wie dieses Verhältnisses und der Anforderungen für den Menschen soll im weiteren geklärt werden.

§ 7. Transzendentale Erörterung

Kant hatte gezeigt, wie die transzendentallogische Ortsbestimmung der Erkenntniselemente zur Aufklärung der Widersprüche führt, die die Vernunft selbst aufwirft, wenn sie diese Ortsbestimmung unterläßt.

Ebenso geht es Plessner in der Theorie der Lebenskategorien nicht um eine "Aufklärung ihres Zustandekommens, sondern" um die Aufklärung ihres logischen Orts"[21]. Das erfordert den transzendentalen - oder mit Rücksicht auf die Eigenart des hermeneutischen Ansatzes, der die traditionelle Erkenntnistheorie hinter sich lassen will: quasi-transzendentalen - Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit des (menschlichen) Lebens. Auf den Unterschied zwischen (quasi-)transzendentaler und empirischer Theorie weist Plessner im Vorwort zur zweiten Auflage und im Nachtrag der 'Stufen' nachdrücklich hin (ohne nun dieses Begriffspaar zu gebrauchen).

Im Vorwort unterscheidet er das operative Verfahren der Naturwissenschaften vom phänomenologischen der Philosophie. Wenn das zweite von der Unauflösbarkeit und Irreduzibilität der lebendigen Erscheinung ausgeht und nach deren Bedingungen fragt, wird damit die physikalisch-chemische Analysierbarkeit bis hin zur "Zurückführung der Wesensmerkmale des Belebten auf Gesetzmäßigkeiten anorganischer Materie", die "nur eine Frage der Zeit"[22] sei - was sich zunehmend als richtig erweist -, nicht angetastet. Umgekehrt jedoch kann die quantitative Analyse der qualitativen Einheitlichkeit und Unspaltbarkeit der Erscheinung nichts anhaben. Als Beispiel nennt Plessner die Farbe: ihre Qualität als Grün oder Blau "korrespondiert"[23] zwar einer bestimmten Wellenlänge des Lichts; aber die quantitative Defintion kann den erscheinungsmäßigen 'Sinn' der Farbe nicht ersetzen.

Eine transzendentalkritische, phänomenologische Mittel einsetzende Theorie

---

[21] GS IV, S. 32
[22] ebd.
[23] ebd.

kann mit der analytischen Reduzierung nichts anfangen, weil sie ja gerade um ein Verständnis der einheitlich-synthetischen Erscheinungsweise des Lebendigen bemüht ist, die in gewissen apriorischen Bedingungen fundiert ist. Plessner präzisiert dies im Nachtrag:

"Autonom sind die Lebenserscheinungen als Erscheinungen, womit keine Abwertung gegenüber einer eigentlichen oder tieferen Wirklichkeit gemeint ist, die etwa der operativen Analyse sich erschlösse. Licht als elektromagnetischer Zustand von bestimmter Wellenlänge ist nicht wirklicher als das ihr 'entsprechende' Grün, die Voraussetzungen für eine funktionsfähige Retina mit eingeschlossen. ... Worauf es der Untersuchung ankommt, ist die Darstellung der Bedingungen, unter welchen Leben als Erscheinung möglich wird. Seine Wirklichkeitsbedingungen ermitteln die Naturwissenschaften." [164]

Zu diesen Bedingungen sind solche der Naturgrundlage, auf die Plessner in diesen Äußerungen abhebt, und solche der Geschichtlichkeit des in der Naturgrundlage wurzelnden menschlichen Lebens zu zählen. Damit aber erhalten diese Bedingungen, die Lebenskategorien, Regeln und Gesetzmäßigkeiten (wie der Hiatus), eine neue Färbung: in ihnen muß die Möglichkeit ihrer eigenen Geschichtlichkeit, ihrer Gestaltung und Umgestaltung mit enthalten sein. Diltheys Forderung nach 'Energiebegriffen' muß entsprochen werden, welche insbesondere eine neue Konzeption der Kategorie der *Zeit* mit einschließen wird. Dilthey hat diese Neuorientierung der hermeneutischen Logik deutlich gemacht:

"Was in der Fixation des Gegenstandes im Begriff ihm den Charakter einer von der Zeit unabhängigen Geltung gibt, gehört nur der logischen Form derselben an. Darum aber handelt es sich, Begriffe zu bilden, welche die Freiheit des Lebens und der Geschichte ausdrücken." [165]

Das Problem der Diltheyschen Antinomien und des hermeneutischen Wissens, wie es Misch formuliert hat z.B. in dem Wort von der 'zirkulären Bewegung', macht sich hier, in der Erörterung der Kategorien des Lebens, wieder bemerkbar. Von dieser Zirkulation spricht Plessner, an Dilthey anknüpfend, in folgenden Worten: "Dies ist der eigentliche Sinn des von Dilthey terminologisch gebrauchten Wortes Leben, das seine Bedeutung aus sich hervortreibt und sie sich selber zu verstehen gibt, das in der Linie seiner Geschichte werdenden Wirklichkeit die Bedingungen ihrer Möglichkeit selbst erst ausbildet." [166]

Für die hier zur Debatte stehenden Lebenskategorien heißt das: "Kategorien des Lebens sind also nicht statisch konzipierte Wesensgesetze eines an sich wohl Dynamischen, sondern dynamische Konzeptionen, d.h. geschichtliche Größen von geschichtsbildender und -leitender Macht." [167] Sie bewegen sich selbst, wie es Dilthey ausgedrückt

---

[164] GS IV, S. 428f.
[165] Dilthey, GS VII, S. 203
[166] Macht und menschliche Natur, GS V, S. 174
[167] ebd.

hat, "in den Konfinien zwischen Wissen und Tat"[168].

So muß die transzendentale Erörterung ihre eigene Geschichtlichkeit implizieren, die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit mit bedenken, d.h. die Lebenskategorien schon der Naturgrundlage müssen die Möglichkeit des Geschichtlichwerdens mit enthalten.

Wie wir bei Kant immer wieder der Zeit als - so fand Plessner - sinnbestimmendem Prinzip begegnen, so treffen wir auch bei der Erörterung der Konstitutionsformen des Lebendigen und seiner Stufen immer wieder auf ihren zeitlichen und raumzeitlichen Charakter. Das ist aber naheliegend, ist doch die Einheitsbildung, sowohl die erkenntnismäßige Verbindung eines Mannigfaltigen als auch die lebensmäßige Verknüpfung von Elementen zu einer Ganzheit, allgemein gesagt: die synthetische Einheit eines Mannigfaltigen, aus innerer Notwendigkeit heraus von - um es vorsichtig auszudrücken - Zeitbestimmungen begleitet, bzw. sie ist nur unter der Bedingung der Zeit möglich. War diese bei Kant noch eine subjektive Form der Anschauung und Bedingung der Möglichkeit des Objekts und seiner Erkenntnis, so ist sie nun ein Konstitutivum des lebendigen Seins überhaupt und wirkt sich in dessen Differenzierungen bis hin zur exzentrischen Lebensform des Menschen auf je verschiedene Weise aus. Es ist die oben erörterte Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit alles Lebendigen, in welcher die Zeithaftigkeit wurzelt. Ihre Modi, die dem unbelebten Körper nichts sind, werden dem belebten "wesenhaft"[169], weil die vermittelt-unmittelbare Synthesis der Teile zum Ganzen, der "Zusammenschluß verschiedenartiger Elemente *zu* gemeinsamer Wirkung *nach* einheitlichem Plane"[170], dies erfordert. Denn der anschaulich gegebene Sachverhalt, daß eine Formidee oder ein Gestalttypus sich individuell ausprägt, daß der lebendige Körper Einheit von Mittel und Zweck ist[171] und als solche ein System, welches, als "Bedingung für die Mannigfaltigkeit aller Elemente"[172] diese verknüpfend, zugleich eine "Einheit neben dieser (kraft seiner bestehenden) Mannigfaltigkeitseinheit"[173] bildet, daß schließlich damit eine "'Verdoppelung' des synthetischen Zentrums"[174] vorliegt -, all diese lebendigen Umsetzungen des "in ihm Gesetztseins"[175], der Positionalität des lebendigen Körpers, bedeuten, daß er "ihm selbst vorweg"[176] ist.

Man kann es auch mit Husserls Termini so ausdrücken - und Plessner tut es[177] -, daß eine Bedeutungsintention eine Bedeutungserfüllung erhält (die erste in der

---

[168] Dilthey, GS VII, S. 207
[169] GS IV, S. 239
[170] GS IV, S. 231
[171] vgl. GS IV, S. 230
[172] GS IV, S. 246
[173] ebd.
[174] GS IV, S. 218
[175] ebd.
[176] GS IV, S. 240
[177] vgl. ebd.

Präposition 'nach' vergangenheitsbezogen, die zweite in der Präposition 'zu' zukunftsbezogen artikuliert[598]), mit dem Unterschied aber, daß die Intention nicht für sich da ist, sondern nur als Erfüllung. Nicht die Formidee des lebendigen Körpers ist 'vorhanden', sondern nur die sie erfüllende Ausprägung, und zwar "in jeder seiner faktisch erreichten Phasen"[599], sonst wäre er ja zuweilen kein Ganzes, sondern ein unbelebtes, bloß gestalthaftes Ding.

Also auch hier impliziert die Synthesis des Systems, wie schon die allgemeine Betrachtung gezeigt hat, eine Vorwegnahme, die der Körper selbst leistet durch Entfaltung und Spezifizierung der Organe, Wachstum und Differenzierung, d.i. qualitative Entwicklung (nicht bloß Größerwerden)[600], was Altern, Tod und Verjüngung (die verschiedenen Arten der Fortpflanzung und Vermehrung[601]) einschließt. Plessner entwickelt all diese Wesensmerkmale, die mit der Zeithaftigkeit zusammenhängen, kunstvoll am Leitfaden der Grenze und anschauungsbezogen. Worauf es hier ankommt, ist aber die Struktur der *Vorwegnahme*.

"Wenn der lebendige Körper in diesem eigentümlichen Charakter des Vorweg ist, so bedeutet das für das im Jetzt stehende Sein konsequent ein von der Zukunft her bestimmtes oder ein gekommenes Sein. Das faktisch Vorhandene ist also die Erfüllung vorgegebenen Richtung in die Zukunft, (...) einer Erwartung, einer Tendenz. *Nicht* in dem Sinne, daß die Tendenz faktisch vorherläuft und vorgegeben ist, weil dann vorhanden wäre, was selbst nur fundieren soll. Antizipation ist der Modus lebendigen Seins, Vorwegnahme nicht eines Bestimmten, das erst noch kommen, werden, ins Sein treten müßte, sondern Vorwegnahme seiner selbst als eines Bestimmten."[602]

Sich vorwegnehmend lebt es und schafft seine Erfüllung, 'bestätigt' gleichsam die Intention, den Plan als der 'Regel', der die Selbstvermittlung der Einheit durch die Teile folgt. D.h. aber zugleich, daß das lebendige Sein "ihm *selbst nach*"[603] ist. So hat es nicht nur eine Zeitstelle wie jeder Gegenstand, sondern es "konstituiert sich vermittels der Zeit"[604], die sich dabei modifiziert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nur das lebendige Ding hat eine Gegenwart, weil es ihm selbst nach (und d.h. eine Vergangenheit bildend und damit ein Gedächtnis ermöglichend[605]) lebt, indem es ihm selbst vorweg ist: "Ein Sein, das - in sich vermittelt - (...) die beständige Überführung vom einen in den anderen Modus der Zeit *und* die Einheit der Überführung, d.h. Gegenwart, bedeutet."[606]

Das Gesetztsein des lebendigen Körpers, seine Positionalität bedeutet also zu-

---

[598] vgl. GS IV, S. 231
[599] GS IV, S. 229
[600] vgl. GS IV, S. 200ff
[601] vgl. GS IV, S. 276f.
[602] GS IV, S. 240
[603] ebd.
[604] GS IV, S. 239
[605] vgl. GS IV, S. 241 u. 348ff
[606] GS IV, S. 241

gleich seine Raumhaftigkeit (er ist abgehoben gegen sein Umfeld, behauptet einen Ort) und Zeithaftigkeit. Deshalb spricht Plessner von der positionalen "Raum-Zeitunion"[207]: Raum- und Zeitform rücken "in die Stellung bedingter 'innerer' Seinscharaktere"[208], so daß der lebendige Körper im Unterschied zum unbelebten sein eigenes Maß hat und sich als der Träger des Prozesses von diesem selbst unterscheiden läßt, was bei Orts- und Zeitveränderungen an anorganischen Formen wie Gebirgen oder Kristallen nicht möglich ist: hier gibt es keine Selbigkeit im Wandel, während dort die Selbigkeit oder das 'Selbst' durch jene Verdoppelung des synthetischen Zentrums gewährleistet ist. Diese Bedingung der Möglichkeit der Einheit eines Lebendigen, das, was ihn zu einem Ganzen macht, bedeutet ein *Verhältnis* zwischen der Mannigfaltigkeit der Teile und ihrer Einheit, das selbst noch einmal repräsentiert ist: es geht nicht in der Einheit der Teile auf, obzwar es darin enthalten ist, sondern tritt dieser als "Einheitspunkt"[209] noch einmal gegenüber - nicht wie ein Dach aufsitzend und das Ganze krönend[210], nicht sichtbar und räumlich, sondern als "Kern"[211], dessen Wirksamkeit sich z.B. darin zeigt, daß in jedem Teil, d.i. Organ, potentiell das Ganze enthalten ist, und dessen aktuelle Spezialisierung den einheitlichen Zusammenhang, das übergestalthafte Ganze, gewährleistet[212].

Man muß sich den Sachverhalt klarmachen, wie Raum, Zeit, Synthesis innerlich zusammengehören und die Einheitsbildung des lebendigen Körpers, die "Vergegenwärtigung des Ganzen"[213] ermöglichen; Vergegenwärtigung jetzt noch nicht im Sinne des Diltheyschen Problems der geschichtlichen Lebensform des Menschen, aber schon in dem Sinne, daß das lebendige Sein überhaupt eine Beziehung *zur* Zeit hat und nicht bloß in einer kausalen Folge steht. Deshalb spricht Plessner auch vom "Lebenskreis"[214] zwischen Organismus und Positionsfeld und später *V. von Weizsäcker* mit der Zielsetzung, den 'biologischen Akt' verständlich zu machen, das Leben als Subjekt-Objekt zu verstehen, vom Gestaltkreis[215]. Übereinstimmend mit den bisherigen Erörterungen weist Weizsäcker darauf hin, daß die biologische Form (der lebendige Körper) in räumlicher Hinsicht als "Ort der Begegnung von Organismus und Umwelt"[216], in zeitlicher Hinsicht als "Genese jeweiliger Gegenwart"[217] im Sinne der oben entwickelten Bedeutung der Zeit für den positional charakteri-

---

[207] ebd.
[208] GS IV, S. 244
[209] GS IV, S. 217
[210] vgl. oben, S. 81
[211] GS IV, S. 218
[212] vgl. GS IV, S. 227f.
[213] GS IV, S. 228
[214] GS IV, S. 246
[215] V. von Weizsäcker, Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen; Stuttgart, 4. Aufl. 1950
[216] ebd., S. 141
[217] ebd.

sierten Körper, "nämlich Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft zu sein"[218], betrachtet werden muß.

Während nun Weizsäcker nicht explizit zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen unterscheidet -sein Hauptaugenmerk liegt eben auf dem biologischen Akt -, weist Plessner in einem späteren Aufsatz 'Über die Beziehung der Zeit zum Tode' nachdrücklich auf das beim Menschen Neue, das sich gleichwohl auf dem Boden des positionalen Charakters aufbaut, hin: er betont hier noch einmal, daß zwischen der Zukunftsfundiertheit (dem Vorwegsein des lebendigen Seins) und dem "Bezug *auf* die Zukunft"[219] unterschieden werden muß: letzteres, wie er in dem Aufsatz hinzufügt, "können übrigens weder Pflanzen noch Tiere, sondern nur der Mensch"[220]. Und er kann es aus dem Grund, weil er exzentrisch gestellt ist.

Plessner zeigt an der Stelle, an der das synthetische Zentrum, das Selbst, für die Konstitution des Lebewesens notwendig wird, daß damit die "Möglichkeit der Bewußtseinsentfaltung"[221] gegeben ist, eines Bewußtseins, zu dem das 'nach außen gewandte Auge' oder 'die greifende Hand' gehören: "Denn es gibt übergreifende Gesetze der Konstitution, die im Außen das Innen erkennen lassen."[222]

Aber zum Bewußtseinssubjekt wird das Selbst, zum Wissen das Haben (womit die Beziehung des Körpers zu ihm selbst gemeint ist) erst beim Menschen, der jene seinsentsprechende, die Wirklichkeit konstituierende Distanz hat, aufgrund welcher der Zusammenhang zwischen Intention und Erfüllung, die 'Einheitsbildung' des menschlichen Lebens sich komplizierter gestaltet. Für ihn wird das Positionsfeld zur (Um-)Welt als dem Inbegriff der Totalität der Dinge und Gegenstände (*Außenwelt*), der Erlebnisse (*Innenwelt*) und der anderen Menschen (*Mitwelt*), welche Dreiteilung der exzentrischen Positionsform entspricht, die dem positionalen System, das aus Körperlichkeit ('Außen') und Einheitspunkt 'im' Körper ('Innen') besteht, noch den exzentrischen Punkt hinzufügt, von welchem aus die Möglichkeit der Aufhebung des Doppelaspekts von Außen und Innen gegeben ist, ohne daß er in Wirklichkeit überbrückt wird. Wie ist das zu verstehen?

Einiges, woran ich jetzt anknüpfe, wurde schon angedeutet. Die Wirklichkeit ist nicht einfach für den Menschen da, wie die Merk- und Wirkwelt des Tieres im Sehen, Greifen, Riechen (seinen Weisen des Bewußtseins) für es da ist. Sie muß allererst konstituiert werden, damit sie überhaupt für ein Bewußtsein erscheinen u n d sich gleichzeitig als davon unabhängige zeigen kann. Diese merkwürdige Konstellation, die Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit des Gegenstandsbewußtseins (nur weil wir den Gegenstand in unserem Bewußtsein wissen, begegnen wir ihm unmittelbar) u n d des Gegenstandes selber (als eines nur indirekt für uns

---

[218] ebd., S. 139
[219] GS IV, S. 276 und GS IX, S. 246
[220] GS IX, S. 246f.
[221] GS IV, S. 217
[222] ebd.

seienden Kerns "direkt erlebbarer Mannigfaltigkeit"[223] seiner Erscheinungen), beruht auf der Voraussetzung der exzentrischen Sphäre. In einer exzentrischen Sphäre zu leben, heißt innerhalb und zugleich außerhalb ihrer zu sein, von ihr umgriffen zu werden wie sie zu umgreifen, ein Zugleich, das mit dem Personalpronomen 'Wir' zum Ausdruck gebracht wird.

Die "Wirsphäre"[224] oder die Mitwelt ist nichts anderes als das auf dem 'Boden' der exzentrischen Positionsform stehende 'Gebiet' des Geistes. So wie die zentrische Positionsform sich auswirkt in den vor allem vom Instinkt geprägten Lebensweisen des Tieres, so muß sich auch die Exzentrizität in besonderer Weise als wirksam erweisen und sich von der bloßen Positionalität spezifisch unterscheiden. Diese qualitative Differenz betrifft nun in bestimmter Weise alle Lebensbereiche, sinnfällig wird sie jedoch in der Sphäre des Geistes, die zwar selbst nicht real ist, aber:

- sie ist "realisiert in der Mitwelt, wenn auch nur *eine* Person existiert"[225], weil sie die Bedingung der Möglichkeit ist, die in den verschiedenen Personalpronomen zum Ausdruck kommenden Aussonderungen vorzunehmen und damit sich selbst überhaupt erst in der exzentrischen Stellung, "nämlich als ein Glied dieser Mitwelt"[226], erfassen zu können;
- sie ist "die Voraussetzung der Konstitution einer Wirklichkeit"[227], welche aber, wie gesagt, zugleich eine davon unabhängige bleibt;
- und sie ist Voraussetzung des Wissens, d.h. der in Gegenstandsstellung gebrachten Seinsweise der Person und der "gegenüberliegenden Außenwelt"[228], m.a.W. der auf der seinsentsprechenden Distanz beruhenden "Objektivation seiner selbst"[229] und der Außenwelt.
- welch personale 'Verwirklichung' - denn aufgrund dieser Distanz entsteht allererst der Raum für Wirklichkeit - sich der von der exzentrischen Positionsform gewährleisteten Sphäre des Geistes verdankt und gleichbedeutend ist mit der "Objektivierung des Geistes"[230], dem, wenn man so sagen darf, Fleischwerden jener an sich nicht realen Sphäre.

Der Zusammenhang zwischen der Konstitution der gegenständlichen Wirklichkeit (und damit der Korrelation zwischen Selbst und Welt) und der Objektivation des Geistes liegt darin begründet, daß das Gegenstandsbewußtsein als der "Aspekt, in dem die Welt sich darbietet"[231], m.a.W. der erkenntnismäßige Kontakt mit der Wirk-

---

[223] GS IV, S. 414
[224] GS IV, S. 377
[225] ebd.
[226] GS IV, S. 376
[227] GS IV, S. 378
[228] GS IV, S. 379
[229] ebd.
[230] GS IV, S. 415
[231] GS IV, S. 377

lichkeit, wie jede Bestrebung der Person überhaupt, der Wirklichkeit zu begegnen, nur möglich ist auf dem von der Exzentrizität garantierten doppelten Abstand zwischen Bewußtsein und Gegenstand, Person und Wirklichkeit, Geist und Körperleib.

Das Tier schafft den Kontakt zwischen seinem Positionsfeld und sich einfach, indem es aus der Mitte zwischen dem organischen Körper und dem Feld heraus lebt; es kann die Berührung gar nicht verfehlen, weil es weder den außerhalb der Mitte stehenden Fluchtpunkt des Ich, die verdoppelte Immanenz, besitzt, noch ihm eine kernhafte, 'an sich seiende' und in Abschattungen erscheinende Wirklichkeit, d.i. Welt der sachhaltigen Gegenstände, gegenübertritt. Wo aber der Abstand verdoppelt ist und sich zwei "Zonen"[232] vermittelter Unmittelbarkeit gegenüberstehen, ist allererst echter Kontakt als Erfüllung einer Intention, die aber nicht direkt sein kann, möglich. Sie muß über eine indirekte 'Annäherung' der 'in sich steckenden' Sphäre der Immanenz an die außerhalb ihrer liegende Sphäre der Wirklichkeit laufen, das "Exzentrum"[233] Mensch, die Person als die der Welt gegenüberstehende Einheit von Körper, Seele und Geist[234] ist gezwungen, sich zu äußern: "Jede Lebensregung, an welcher das geistige Aktzentrum oder die Person beteiligt ist, muß ausdruckshaft sein."[235]

Das bedeutet aber nicht die vollkommene Erfüllung einer Intention; denn der Ausdruck, der aus der Sphäre des Geistes heraustritt, untersteht selbst wieder dem Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit, er kann selbst ja nicht die ganze Offenbarung, Verwirklichung eines Geistigen sein, wie ja die Intention letztlich nicht die volle, eigenständige Wirklichkeit treffen kann, ansonsten diese wieder nur bloßes Positionsfeld wäre. "Denn eine Wirklichkeit, mit der das Subjekt paktiert hat, bevor es an sie mit seinen Bestrebungen herantritt, ist gar nicht mehr die ursprüngliche Wirklichkeit in ihrem An sich."[236]

Wenn aber Intention und Erfüllung, anders als beim Tier, nicht völlig kongruieren, wie kann dann ein solches Lebewesen tatsächlich leben? Dadurch, daß sein eigener 'Lebensplan', die "Entsprechung"[237] zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt der Intention, dies fordert u n d zugleich die Mittel bereitstellt, dieser Forderung nachzukommen.

Die Mittel liegen in dem Sachverhalt, daß jede personale Lebensregung ausdruckshaft ist, selbst begründet. Im Ausdruck erhält der Inhalt der Intention nicht eine 'an sich' wirkliche Erfüllung, sondern eine Realisierung in einer be-

[232] GS IV, S. 417
[233] Immer noch Philosophische Anthropologie?, GS VIII, S. 242
[234] Entsprechend dem, was positional dreifach vorliegt: "das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist" (GS IV, S. 365).
[235] GS IV, S. 410f.
[236] GS IV, S. 213
[237] GS IV, S. 414

stimmten Form. "Der *Abstand* des Zielpunktes der Intention vom Endpunkt der Realisierung der Intention ist eben das Wie oder die Form, die Art und Weise der Realisierung."[238]

Wurde oben gesagt, daß die Einheit des menschlichen Seins, die Einheit zwischen Innen und Außen, der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung selber ist, dann wird jetzt diese Leere gleichsam sinnfällig durch die unüberbrückbare Differenz, die unauffüllbare Kluft zwischen dem Was und dem Wie der realisierten Intention. Hieß es in bezug auf das lebendige Sein überhaupt, daß es sich vermittels der Zeit konstituiere, so kommt jetzt, bedingt durch die *Expressivität* der exzentrisch-geistigen Lebensform etwas Neues hinzu, das dem Zeitcharakter der menschlichen Seinsweise eine andere Qualität verleiht. Das Was der Intention läßt sich vom Wie ihrer Realisierung nicht trennen, die Form nicht in der Weise vorwegnehmen, daß die tatsächliche Erfüllung eine Bestätigung des Strebens, das Erreichte nichts anderes als das Vorweggenommene ist (so wie es doch beim nur-organischen, unbegeisteten Leben in jeder Phase der Fall ist); so liegt in jeder Realisierung, daß die "Diskrepanz zwischen dem Erreichten und Erstrebten ... Ereignis geworden (ist)"[239] und der "Mensch ... sich erneut ans Werk machen (muß)"[240]. Die Form "*ergibt* sich in der Realisierung"[241] und wird zum "erkalteten Ergebnis"[242] des Strebens, welches sich jetzt - den zum Gegenstand gewordenen Inhalt betrachtend, "der nur das während der Realisierung durchgehaltene Ziel des Bestrebens ist"[243], nicht aber das tatsächlich Erreichte - seines Ungenügens bewußt wird, um "das Gelingen *von Neuem* zu versuchen"[244].

Das ist der Grund der geschichtlichen Lebensweise des Menschen:
"Durch seine Expressivität ist er also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich läßt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz."[245]

Und jetzt wird der Unterschied zwischen der bloßen Zukunftsfundiertheit und dem Zukunftsbezug klar: die Zukunftsfundiertheit ist die Voraussetzung der kontinuierlichen Erfülltheit des nur-organischen Seins, es wird gleichsam in Ruhe gelassen, weil die Antizipation mit der Erfüllung zusammenfällt. Das begeistete organische Sein, der Mensch, vergleicht jedoch die für sich bestehende Intention mit der Erfüllung, er bezieht sich mit seinem Streben auf die Zukunft, von woher ihm die Erfüllungen, die zu möglichen Gegenständen geronnenen Objektivationen

[238] ebd.
[239] GS IV, S. 415
[240] GS IV, S. 416
[241] GS IV, S. 415
[242] ebd.
[243] ebd.
[244] ebd.
[245] GS IV, S. 416

des Geistes, allererst Bedeutung bekommen. Erst von seiner Zielsetzung her befragt er sie auf ihren Sinn hin, einer Zielsetzung, die mit Hilfe des Ausdrucks, von "Tat, Sage oder Mimus"[246], die Kluft zwischen Was und Wie, dem Erstrebten und dem Erreichten, und d.h. doch zwischen dem Vergangenen oder Bestehenden und dem Beabsichtigten, Zukünftigen schließen will, und zwar in der Gegenwart als der *Einheit* von Vergangenheit und Zukunft, die aber wiederum, und für eine exzentrische Lebensform kann es nicht anders sein, einen *Bruch* bedeutet in der "Kontinuität der vom Damals ins Dann fließenden 'Zeit'"[247].

"Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollen *und auch wirklich geben*, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es auf's Neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln. Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts."[248]

Diese Wendung des Menschen nach vorwärts bedeutet eine Vorwegnahme seiner selbst nicht als eines Bestimmten, sondern als eines *Unbestimmten*, das, um sich zu bestimmen, einem ständigen Vollzug unterworfen ist, der aber, um echter Vollzug im Sinne des Gesetztseins in die exzentrische Position zu sein und nicht bloße Ausführung einer Anweisung zufolge eines bestimmten Menschenbilds, die "Unbestimmtheitsrelation"[249] beibehalten muß. Anders gesagt: wenn der Mensch mit dem Wissen von der Kluft, in der er lebt, die Sphäre des Geistes einnimmt, die deshalb zugleich "die Aufhebung oder Überbrückung der Kluft"[250] bedeutet, dann tut er das nur und gelingt ihm dies nur, wenn er nicht das Verhältnis der vollkommenen Bestimmtheit zu sich selbst eingeht, wenn er nicht der Gefahr erliegt, bestimmte, zumeist begriffliche Fixierungen für das Ganze zu nehmen, das, was sein eigentliches Streben immer erreichen wollte: wenn er den Abbruch der Kontinuität nicht mit dem Bruch in der Kontinuität verwechselt und die Beschränkung dessen, was gegenwärtig ist, auf die Vergangenheit nicht mit der *Verschränkung* von "Vergangenheit und Zukunft im Jetzt"[251].

"... das ursprüngliche Paradoxon in der Lebenssituation des Menschen ...: daß er als Subjekt gegen sich und die Welt steht und zugleich darin diesem Gegensatz entrückt ist"[252], daß er also geistig-körperlich existiert, ist auch der Grund für das Paradoxon der Zeit, das zu den Diltheyschen Antinomien führte und nur verständlich

---

[246] GS IV, S. 415
[247] Macht und menschliche Natur, GS V, S. 196
[248] GS IV, S. 417
[249] GS V, S. 188
[250] GS IV, S. 379
[251] GS V, S. 196
[252] GS IV, S. 389

wird aus der Exzentrizität und Expressivität der menschlichen Lebensform, aus deren Anforderungen heraus Mischs Verlangen nach einem 'Vollzugswissen' schärfere Konturen erhält, worauf ich an dieser Stelle nur hinweise.

So endet die transzendentale Erörterung der Lebenskategorien bei einem Verständnis der Notwendigkeit ihrer eigenen Geschichtlichkeit. Sie tragen der Forderung Rechnung, daß "Geschichte ... so, wie sie aus sich selber durch ihre Überlieferung an die sie erforschende Gegenwart zum Verständnis kommt, in sich selbst 'möglich' gemacht werden (muß)"[233], wozu die Fundierung dieser Möglichkeitsbedingungen in der natürlich-geschichtlichen, körperlich-geistigen Lebensform des Menschen gehört.

Die Konsequenzen aus dieser, gegenüber der an den naturwissenschaftlichen Möglichkeitsbedingungen orientierten transzendentalen Erörterung veränderten, Konstellation machen sich sogleich bemerkbar.

§ 8. Das Zufällige gegenüber dem Apriori

In der gemeinsam mit *F. J. J. Buytendijk* verfaßten Untersuchung über 'Die Deutung des mimischen Ausdrucks' zieht Plessner einen aufschlußreichen Vergleich zwischen der Vorgehensweise und dem Gegenstand der Untersuchung. Wie später in den 'Stufen' setzt das Verfahren am Phänomen ein, um bis zum "'Sinn', zu den Bedingungen der Erscheinung gehörenden Züge"[234] vorzudringen, was die Autoren folgendermaßen interpretieren:

"Läßt phänomenologisch Gefundenes auch keine weitere Erklärung zu, so hat die Philosophie immer die Aufgabe, zu den Urphänomenen weiterzustreben, was allerdings auf rein phänomenologische Weise nicht mehr gelingt. Das Objekt dieser Untersuchung, die Deutung des mimischen Ausdrucks, kann uns deshalb selbst zum Modell unseres Vorgehens dienen, indem wir mit der Herausarbeitung des anschaulichen Tatbestandes beginnen, um mit dem Verstehen des Tatbestandes zu enden."[235]

Diese Feststellung ist nichts anderes als eine Paraphrasierung der Gesetzlichkeit der menschlichen Lebensform, wie sie die apriorische Theorie der Lebenskategorien enthüllt hatte. Der Geist oder die Wir-Sphäre, die Grundlage der menschlichen Seinsweise entsprechend der exzentrischen Position, muß sich aussprechen, in diesem Falle als mimischer Ausdruck, dann aber auch als Handlung oder Sprache, um die Minimalbedingung der Möglichkeit des Lebens auf der Stufe des Menschen, die Grenzrealisierung, zu erfüllen. Das bedeutet zugleich: er realisiert sich nur als Mitwelt, als Sphäre der Gerichtetheit alles Sich-Aussprechens auf

[233] GS V, S. 174
[234] GS VII, S. 76
[235] ebd.

den Anderen, der ich selbst oder ein fremdes Selbst sein kann.

Alles, was der Mensch tut, ob ihm die Zornesröte ins Gesicht steigt, ob er mimisch und gestisch die Rolle des strengen Lehrers verkörpert[456], ob er spricht oder schreibt (und sei es nur für sich selbst in ein geheimes Tagebuch), ob er sich bewegt oder eine Handlung vollzieht: immer ist damit ein Beitrag geleistet zur Konstituierung der Mitwelt, in welcher sich der Geist so verwirklicht, daß eine seiner Möglichkeiten nun anschaulich geworden ist und ineins damit ihren zu deutenden und zu verstehenden Sinn in sich trägt. Mitweltlich werden die Verhältnisse konstituiert, zu denen sich der Mensch - verhält.

Auch an Tieren kennen wir ein *Verhalten*, das wir zu verstehen suchen, weil wir alles, was uns in einer Form anschaulich wird, dem Verstehen unterziehen müssen, wenn wir seinen Sinngehalt erfassen wollen[457]. Während aber den Tieren selbst ihr Verhalten nicht in den Was-Gehalt (der Intention) und die Wie-Form (der Erfüllung) auseinanderfällt - die Drohgebärde versteht sich für den 'Kumpanen' gewissermaßen von selbst -, ist der Mensch gezwungen, verstehend der ursprünglichen Einheit von Intention und Erfüllung, von Ausgedrücktem und Ausdruck gewahr zu werden. Entsprechen die Ausdrucksfoemen des Tieres typischen Lebenslagen, so findet sich der Mensch jeweils in einer *Situation*, in welcher sich die Fülle der Möglichkeiten auf eine Realisierung begrenzt, die trotz ihrer Gebundenheit an die beschränkten körperlichen Umsetzungsweisen diese Möglichkeiten sehen läßt.

"Was einem Subjekt möglich ist, richtet sich nach dem obersten Prinzip sinnvoller Verhältnisse, dem Geist als der Einheit der Möglichkeiten."[458] Und was es verwirklicht, ist an den Körperleib gebunden und an die Umwelt, auf die er sich richtet. "Dieses Gerichtetsein, das einen 'Sinn' ausmacht"[459], oder die "Umweltintentionalität des Leibes"[460] ist Konstitutionsgrund einer gegen Körper und Geist indifferenten Sphäre, eben der Schicht des Verhaltens. "Was sich in der Schicht des Verhaltens abspielt, ist gegen die sphärentheoretischen Begriffspaare Sinnlichkeit und Geistigkeit, Physis und Psyche, Objektivität und Subjektivität indifferent."[461]

Dem Gesetz der Expressivität, Grund des Ausdruckscharakters aller Lebensregungen des Menschen und seiner Geschichtlichkeit, wird Genüge getan durch die 'Ausführungsbestimmungen', die die Leibgebundenheit auch der exzentrisch-geistigen Lebensform berücksichtigen und in jener indifferenten Schicht wirksam

---

[456] Den Begriff der 'Verkörperung' als eine zentrale Kategorie der Philosophischen Anthropologie arbeitet Plessner weiter aus in 'Die Frage nach der Conditio humana' (GS VIII, S. 195ff), 'Zur Anthropologie des Schauspielers' (GS VII, S. 399ff) und in der 'Anthropologie der Sinne' (GS III, S. 370ff).

[457] vgl. GS III, S. 221

[458] GS III, S. 302

[459] GS VII, S. 86

[460] GS VII, S. 122

[461] GS VII, S. 89

werden, in der das Überschüssige, das das rein Sinnlich-Anschauliche der Verwirklichung den intentionalen Möglichkeiten des Geistes verdankt, dem Sinnlichen überindividuellen und intersubjektiven (der Geist realisiert sich nur als Mitwelt!) Sinn verleiht, "so daß Anschauen und Verstehen an ihr eine gemeinsame Sphäre für ihre Betrachtung besitzen"[252].

So wie die Deutung des mimischen Ausdrucks an diesem ihr Aposteriori hat, ihr Zufälliges, an dem sich ihre Kategorien des Verstehens gleichsam bewähren können, so hat das Apriori der Lebensphilosophie, philosophischen Anthropologie und Hermeneutik ihr Aposteriori an den Verwirklichungen des Geistes überhaupt. Das Apriori der Theorie der Lebenskategorien bedarf wie jede Theorie zu ihrer 'Bewährung' der Erweiterung durch seine Beziehung auf etwas Zufälliges, das in diesem Fall nicht wie bei Kant die mögliche Erfahrung ist, sondern die wirkliche. Die Erfahrung bleibt auch für das Apriori einer hermeneutischen Theorie "Boden und Grenze"[253], die mögliche aber aus dem Grunde nicht, weil der Geist als die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Lebens und der Lebenserfahrung sich ausdrückend verwirklichen muß, als bloße Möglichkeit aber keinen Bezugsrahmen für das Apriori abgibt. Deshalb bleibt Diltheys Satz, daß der Mensch uns nur unter der Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da sei, in Geltung.

Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind auch hier die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, aber in einer radikaleren Weise: sie gehören zur selben Sphäre, dem "Leben", das wir als "den Inbegriff der Konstitutionsformen und -weisen alles Seienden" in "der Schicht des Verhaltens"[254] erfassen.

"Wie eine Kategorie, wie eine Anschauungsform läßt sie sich weder dem Objekt noch dem Subjekt zuteilen, sondern garantiert durch ihre subjekt-objektive Indifferenz die Einheit der Erfahrung mit den Gegenständen der Erfahrung, der Anschauung der Körperleiber untereinander mit ihrer Seinsweise"[255], die beim Menschen eine geistig-körperliche und deshalb eine expressiv-geschichtliche, auf Ausdruck und Verstehen lebensnotwendig angewiesene, ist.

"Von der Lebenserfahrung hat es (das Verstehen, R.B.) auszugehen, zu ihr kehrt es zurück"[256], weil es ein Wesensmerkmal und eine Möglichkeitsbedingung der für das menschliche Leben und seine spezifische - eben geschichtlich aufgebaute - Art von übersummenhafter Ganzheit notwendigen Grenzrealisierung ist. Was Plessner in bezug auf die organische Natur sagt, gilt auch, die Dimension der Geschichte berücksichtigend, für die geistig-organische Natur: "Ganzheit läßt sich nicht abstrakt verwirklichen. Verwirklichung heißt Konkretisierung. Konkretisierung der Ganzheit aber ... ist nicht direkt, sondern nur in den Wesenseigentümlichkeiten der

[252] ebd.
[253] Mit anderen Augen, GS VIII, S. 102
[254] GS VII, S. 89
[255] GS VII, S. 122
[256] Mit anderen Augen, GS VIII, S. 102

organischen Natur möglich"[267], und, was hinzuzufügen ist, in den Wesenseigentümlichkeiten der geistig-organischen Natur.

So legitimiert sich die Geltung der Kategorien nur in bezug auf die Lebenswirklichkeit selber: "Wesensmerkmale im Sinne der die *biologische* Erkenntnis möglich machenden Kategorien sind am gegenständlichen Sein in der Anschauung gewonnen und, wenn auch bei Gelegenheit der Erfahrung erst entdeckt, für die Erfahrung des Biologen bereits leitend in der Auswahl seiner Gegenstände. ... Ihre Verifikation, d.h. das erfüllende Verständnis dessen, was unter ihnen zu verstehen sei, kann deshalb in letzter Linie nur der Anschauung der konkreten Lebenswirklichkeit gelingen: die Kategorien der empirischen Biologie wurzeln in den Kategorien des Lebendigen selbst."[268]

Und nicht ist es so, daß die Kategorien des Biologen als Wissenschaftlers seine Erfahrung bestimmen.

Das gilt auch für die geistig-organischen Kategorien, für die überdies noch hinzukommt, daß sie selber auf der Linie der Verifikation, d.i. der Verwirklichung des Geistes, liegen. Als Kategorien des Verstehens enden sie selber in einem Aposteriori, bleiben als Ausdruck, als Realisierung einer Möglichkeit, die das geistige Streben in eine Form gepreßt hat, zurück; sie gehen selber in die zirkuläre Bewegung ein, das Wissen, das die Kluft zwischen Erreichtem und Erstrebtem schließen sollte, gerinnt wiederum zum bloß Erreichten und fordert zu neuem Verstehen auf, eine Bewegung, eine Zirkulation zwischen Apriori und Aposteriori, die nicht sinnlos ist, sondern zur Einheitsbildung des geistig-organischen Lebens notwendig gehört, das seine Einheit nur als Bruch hat, was den oben erörterten Zusammenhang mit einschließt.

Eine apriorische Theorie, die in einem solchen Verhältnis zum Aposteriori steht, wird nicht 'aufgestellt', um dann 'Anwendung' zu finden, sondern impliziert von vornherein eine lebenspraktische Bedeutung.

"Philosophie steht zur Wirklichkeit in einem anderen Verhältnis, das Anwendungen von vornherein ausschließt. Sie kann zur Wirklichkeit Kontakt nur gewinnen, wenn sie zentral in das Fundament ihrer selbst die Wirklichkeit mit aufnimmt, so daß sie nicht erst im Ergebnis, sondern *im Ansatz* schon von der Wirklichkeit lernen wird. ... Und das ist wieder nur möglich, wenn sie diesen Kontakt mit dem Leben, dieses zu ihm kovariante Denken als *für ihr eigenes Wissen notwendig* und nicht bloß als für den gewünschten Zweck eines Verständnisses des Lebens notwendig begreift."[269]

Was hier in der Richtung von der Philosophie zum Leben ausgesagt wird, bedeutet in umgekehrter Richtung, die in Wahrheit dieselbe ist, wenn die Philosophie die Blickbahn des Lebens einnimmt, daß die geschichtliche Bewegung des Lebens sich in der Philosophie selbst zum Gegenstand des Verstehens macht:

[267] GS IV, S. 175
[268] GS IV, S. 166
[269] GS V, S. 140

"Leben besteht zwar nicht in dem Wissen von sich, es vollendet sich nur in ihm. Diese Subjekt-Objektivität ... realisiert sich nur, *indem* sie sich als Geschichtliches hat oder sich *erföhrt*. ... eine Erfahrung und kein erdachtes System mehr vollzieht so die ewig wechselnde Selbstauffassung und Lebensdeutung des Menschen. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diesen Prozeß des Verstehens selbst wieder zu begreifen und damit das Selbstbewußtsein des Lebens objektiv zu machen."[270]

Dieses Objektivmachen braucht die exzentrische Lebensform des Menschen zu ihrem Vollzug, weil die Distanz als Voraussetzung der Begegnung mit der Realität, auch der geistig konstituierten, ihr Lebenselixier ist, die Bedingung der Möglichkeit ihrer Ganzheit, die sich, wie jede Ganzheit, in indirekter Weise konkretisiert.

§ 9. Indirekter Weg

Macht sich das Leben im philosophischen Denken selbst zum Gegenstand, dann muß es zwischen sich und den verstehenden Blick jene Distanz legen, die dem Bewußtsein die unmittelbare Sicht auf den Gegenstand gerade durch die Vermittlung über ein 'Zwischenglied'[271] garantiert. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit gilt auch und erst recht da, wo das Leben sich objektiv werden soll.

Daß Plessner, wie mehrfach betont wurde, immer wieder ein indirektes Verfahren einschlägt, liegt daran, daß das unmittelbare Erfassen eines Sachverhalts (im ursprünglichen Anschauen) noch kein bewährtes Wissen ist, kein Verstehen, das erst über eine vollzogene Vermittlung das Unmittelbare begreift. Aus diesem Grunde geißelt Plessner jene Art des Philosophierens, die sich die Forderung nach einer Wendung zum Objekt "zunutze macht, um unbelastet und distanzlos dem Unmittelbaren die Wahrheit zu stehlen: Mißbrauch der Intuition durch eine Zeit, die keinen Atem mehr hat. Was auf solche Weise an Schriftstellerei (obzwar nicht unbedingt ohne Tiefe) in die Welt gesetzt wird, mag seine Wahrheit haben und persönlich auch von ihr wissen, - nur ermangelt es der echten Objektivität. Da gegenwärtig nicht bloß Zeitungsschreiber, Politiker, Literaten, sondern sogar Gelehrte dieser intuitiven Direktheit verfallen, sei mit aller erdenklichen Schärfe betont, daß nach unserer Überzeugung ein derartiges Verfahren, Philosophie en passant zu treiben, ihrem Untergang gleichkommt."[272]

Eine an den Prinzipien des Lebens orientierte Philosophie kann methodisch nicht anders vorgehen, als es diese Prinzipien vorschreiben. Was bislang lediglich als methodischer Griff erschienen war, erhält jetzt eine tiefere Begründung. Auch das Leben 'hat' sich nur (im Sinne des Wissens), indem es sich in seinen Objektivatio-

[270] GS IV, S. 59; vgl. auch GS V, S. 229, Anm. 22
[271] vgl. GS IV, S. 340
[272] GS IV, S. 116f.

nen erfährt, in seinen Leistungen also. Und es hatte sich gezeigt, daß der für den Menschen notwendige Spielraum für Gegenständlichkeit und Wirklichkeit in vermittelt-unmittelbarer Weise sich konstituiert.

Die menschliche Lebensform erzwingt die Korrelation von Bewußtsein und Gegenstand, von Geist und Ausdruck als der Form seiner Wirklichkeit, nach dem Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit, womit die entsprechende Distanz einhergeht, die schließlich auch die Möglichkeit der Distanzierung des verstehenden Blicks von der Lebensbewegung selbst enthält, um diese zu verstehen. Wenn also das Leben und sein Selbstverstehen, wie es in der Geschichte sich objektiviert hat, zum Gegenstand gemacht wird, dann nicht, um ihm bloß theoretisch gegenüberzutreten, sondern um zu seiner 'synthetischen Einheit' beizutragen, deren vermittelte Unmittelbarkeit einen Vollzug erfordert, an dessen Ende das Unmittelbare (die angeschauten Lebens'äußerungen') als ein Vermitteltes, Verstandenes, allererst ins Ziel Gekommenes steht. So wie der mimische Ausdruck ins Leere geht und seinen Sinn nicht erfüllt, wenn er nicht oder falsch verstanden wird (und d.h. wenn das, was er ausdrücken soll, falsch gedeutet wird), so geht jede Lebensregung, die nicht in den Vollzug des Objektivmachens und Verstehens eingeht, ins Leere und verfehlt ihren Sinn. Das Wissen des Lebens von sich bis hin zum philosophischen Begreifen des Selbstverstehensprozesses des Lebens bedeutet deshalb ein praktisches Vollzugswissen, das notwendig über ein Vergegenständlichen läuft, um letztlich wieder in den Prozeß einzugehen.

Es bewahrheitet sich hier der kantische Satz, daß Weisheit über Wissenschaft geht, aber eben nur, wenn sie sich nicht außerhalb des Vollzugs stellt und die Objektivationen aus der Bewegung herauslöst, um damit ihren Sinn zu verfehlen. In einer gewissen Parallele zu Kants Primat des Praktischen werden wir deshalb die Philosophieidee, die sich hinter der Philosophischen Anthropologie verbirgt, sehen müssen. Als ersten Hinweis darauf gebe ich eine Äußerung Plessners wieder, in welcher der Zusammenhang zwischen Distanz (d.i. Indirektheit) und Freiheit, der noch auszuführen sein wird, aufscheint:

"Wenn das Verstehen zu den wirklichen geschichtlichen Bedingungen seiner selbst durchdringt, wenn es sie ins Bewußtsein hebt und nicht ruht, bevor es nicht selbst fremd geworden ist und im distanzierenden Blick sich selbst begreift, erwächst dem Menschen daraus eine neue Sicherheit und Freiheit."[73]

Freiheit geht immer mit Begrenzungen einher von Gebieten, Ansprüchen, dogmatischen Bestimmungen. Wie der Kritizismus Kants kennt auch die Philosophische Anthropologie solche Begrenzungen, deren Ausführung ihren kritischen Charakter unterstreicht.

---

[73] Mit anderen Augen, GS VIII, S. 101f.

§ 10/11. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen I/II: Körper und Geist

In den 'Stufen' spricht sich Plessner über die Analogie zwischen der kritischen Methode Kants und seiner eigenen, auf die Verbindungsweise zwischen Körper und Geist bezogenen Methode, wie er sie in der 'Einheit der Sinne' anwandte, deutlich aus: "Wie Kant die innere Bedingtheit, die ideelle Konformität zwischen sinnlicher Anschauung und begrifflichem Denken, auf welcher der exakte Gebrauch der Begriffe in der mathematischen Naturwissenschaft beruht, nur mit Hilfe seiner kritischen Methode aufhellen konnte, läßt sich das unter dem viel umfassenderen Aspekt der Lebenserfahrung stehende Konformitätssystem von Sinnlichkeit und Geistigkeit, auf welchem der verstehende Gebrauch der Begriffe beruht, natürlich auch nur mit Hilfe einer kritischen Methode erkennen. Das ist der Sinn der Ästhesiologie des Geistes als einer Kritik der Sinne."[274]

Damit ist zugleich das dem kantischen Problem, wie Kategorien Bedeutung oder Anwendung bekommen, entsprechende Problem des gültigen Gebrauchs hermeneutischer Begriffe (bzw. Worte) angesprochen; zweitens das, was oben als Synthesis des Systems erörtert wurde.

Während also die 'Stufen' gleichsam die Synthesis des Systems von Organismus und Umgebung entwickeln, und zwar unter dem Aspekt der Grenzrealisierung, der bis zur Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit des gegenständlichen Bewußtseins und der Objektivation des Geistes zufolge des Gesetzes der Expressivität führt, untersucht die 'Einheit der Sinne' die innere Bedingtheit und Verbindungsmöglichkeit der daran teilhabenden 'Größen', mit Kant zu sprechen: Vermögen.

Wiederum weist Plessner selbst auf die Zusammengehörigkeit hin: er bezeichnet die "Fragen der Subjektivität oder Objektivität der Sinnesqualitäten" als die "Konsequenzen der Theorie vermittelter Unmittelbarkeit des Bewußtseins"[275] und geht auf das Verhältnis der 'Stufen' zur 'Einheit der Sinne' ein: "Manches, was sich in ihrem Zusammenhang verständlich ausnimmt, aus dem Zusammenhang genommen und für sich betrachtet aber mit den traditionellen Problemen in keiner Verbindung zu stehen scheint ... erhält durch den Nachweis der indirekten Direktheit des Bewußtseins erst seinen vollen Sinn."[276]

Denn mit diesem Nachweis wird die Notwendigkeit, daß das der Exzentrizität entsprechende geistige Streben mit der positional gegebenen körperlichen Daseinsweise eine Verbindung eingehen muß zum Vollzug des für den lebendigen Körper spezifischen Grenzübergangs, transparent gemacht; über den Körper als Teil der Außenwelt erreicht die Immanenz der exzentrischen Lebensform den

---

[274] GS IV, S. 72
[275] GS IV, S. 409
[276] ebd.

Zugang zur Welt der Gegenstände, welcher die Eigentümlichkeit der Grenzrealisierung dieser Lebensform ausmacht.

Diese Verbindung ist nun keine einfache, sondern differenziert sich entsprechend der Expressivitätsmöglichkeiten von 'Tat, Sage oder Mimus' in dreierlei Weisen, eben den drei Sinneskreisen.

Die Freilegung der inneren Bedingtheit dieser Verbindung wird also dadurch erschwert, daß wir es mit einer Mannigfaltigkeit der Sinne zu tun haben. Es wird, um die Ordnung und Einheit darin zu entdecken, auf das richtige Verfahren ankommen, das, wie erwähnt, in einer *"Kritik der Sinne"*[377] zu sehen ist, die wie jede Kritik eine indirekte Methode einschlägt und an den Leistungen, in diesem Falle der jeweiligen Sinnesqualität, einsetzt.

Plessner verrät hier das "Geheimnis der indirekten Fragestellung" : es "besteht also darin, die Arbeit der Isolierung einer Empfindungsqualität nicht künstlich den Gelehrten besorgen, sondern sie von der menschlichen Kultur durchführen zu lassen und sich die Resultate dieser Isolierung anzusehen"[378].

Das bedeutet: wir müssen die Objektivationen fragen, durch welche Bedingungen sie ermöglicht werden, denn dann "hat die Philosophie nicht stumme Rückstände einer Analyse, sondern lebensfähige sinnvolle Produkte einer Synthese von Geist und Sinnesmodalität vor Augen und kann an den eigentümlichen Formen geistiger Sinngebung in diesem oder jenem Material seine Besonderheiten erkennen."[379]

So wie Kant sich das Produkt der Synthese von Verstand und Sinnlichkeit, die mathematische Naturwissenschaft, vornahm, um die darin enthaltenen Besonderheiten zu erkennen und auf die Metaphysik als Wissenschaft zu übertragen, so schaut sich Plessner die geistigen Objektivationen hinsichtlich des Apriori an, das ihnen zugrundeliegt, welches, im Unterschied zu Kant, ein materiales Apriori ist. Er braucht das Apriori nicht zu konstruieren, weil es in ursprünglicher Anschauung aufweisbar ist, aber er hat ein kritisch-konstrukives Prinzip, unter welchem er das Aufgefundene betrachtet, um es synthetisch zu begreifen.

Wenn Plessner später in seiner Selbstdarstellung die "Umständlichkeit und Konstruktion"[380] seiner Untersuchung beklagt, um in dieser Attributierung die Wirkungslosigkeit des Buches sich verständlich zu machen, liegt das, wie es scheint, vor allem daran, daß er den Gedanken der Kritik, den er hier doch explizit verfolgt, nicht in seiner ganzen Konsequenz verfolgt; er vermeidet es nämlich - vielleicht, weil er zum ersten Mal den "Durchbruch zu einer Konzeption" schaffte, die es ihm "erlaubte, Phänomenologie und Kantische Philosophie miteinander zu verbinden"[381], und er die phänomenologische Komponente nicht vorschnell unter die

[377] GS III, S. 31
[378] GS III, S. 295
[379] ebd.
[380] GS X, S. 322
[381] GS X, S. 318

Führung der kritischen stellen wollte -, das kritische Prinzip frühzeitig anzugeben und der Untersuchung als roten Faden beizufügen. Betrachtet man sie aber im nachhinein unter diesem Gesichtspunkt - und das wird durch die Äußerungen in den 'Stufen' nahegelegt -, dann wird sie durchsichtiger und nimmt sich begreiflicher aus.

Dieser Gesichtspunkt ist nun - und es kann nicht anders sein, wenn etwas kritisch begriffen werden soll - ein Verhältnis, eine Synthesis, eine Verbindung, eine Grenze, ein "*Einheitsprinzip*": das schon erwähnte "*Verhältnis* von Leib und Geist"[28].

Unter der Führung dieses Prinzips nähert sich Plessner einem Verständnis des Sachverhalts, daß die Sinne zwar zur körperlichen Ausstattung des Menschen gehören, ein Blick auf ihre Leistungen aber zugleich in dessen geistige Sinngebungssphäre hineinweist. Wenn wir nicht nur die physiologischen Funktionen zur Richtschnur nehmen für Versuche, menschliche Äußerungen, Handlungsweisen usw. verstehen zu wollen, und auf der anderen Seite diese Rolle auch nicht einer ausschließlich geistbezogenen Betrachtungsweise zukommen lassen, sondern den Menschen als Einheit von Leib und Geist nehmen, so haben wir mit dem genannten Prinzip das Gesetz an der Hand, mit dessen Hilfe wir nicht nur die Einheit der sinnlichen Organisation in ihrer Mannigfaltigkeit begreifen können, sondern auch die Gründe für deren spezifische Leistungen, d.h. die Einheit der geistigen Formen und der leiblichen Haltungen der Person.

Wie so oft kann Plessner bei der Lösung der Frage des Konnexes von Geist und Körper an Kant und an seine eigenen, in der Kritik des Kritizismus entwickelten, Überlegungen zur Synthesistheorie anknüpfen. Für eine kulturelle Leistung des Menschen, zu welcher sich Anschauung und Begriff, Material und Kategorie, sinnkonstitutive Form und gegebener Stoff verbinden: für die mathematische Naturwissenschaft hat Kant das Verknüpfungselement geliefert: die, einerseits intellektuelle, andererseits sinnliche, Vorstellung des Schemas vermittelt zwischen Sinnlichkeit und Verstand, indem sie diesen zugleich restringiert. Während es sich dabei jedoch um die Anschauungsform der Zeit differenzierende Bestimmungen handelt, das Überbrückungsglied, wie jedes kantische Apriori, als Form dem vorstellenden Subjekt zugeordnet ist, gehört das 'Vermittlungsstück' in Plessners Theorie der subjektiv-objektiven Sphäre des Lebens und des personalen Umweltbezugs an, welcher sich material modifiziert und in den kulturellen Leistungen der (Natur- und Geistes-)Wissenschaft, der Sprache (und Schrift) und der Kunst niederschlägt.

Jedes dieser Kulturgebiete verdankt seine Eigentümlichkeit einem spezifischen

---

[28] GS III, S. 286 (Hervorheb. v. R.B.). Körper und Leib werden hier nicht unterschieden, weil "sie keine material voneinander trennbaren Systeme ausmachen" (GS IV, S. 366); auf die Materialität kommt es aber in der Frage dieses Verhältnisses zunächst an.

Zusammenspiel von Körperleib und Geist. Eine Ordnung in der Vielfalt geistiger Möglichkeiten wie körperlicher Sinnestätigkeiten und deren Verbindungsmodi ist wieder nur vom Standpunkt der Grenze oder des Verhältnisses der Größen aus zu erkennen, von der recht verstandenen Synthesis aus, wie Plessner einmal mehr betont: "Erreicht wird die Spezifizierung der Sinne erst in dem höchsten Begriff der Einheit, der möglich ist, der Einheit in der Mannigfaltigkeit, jener echten Synthesis des Verschiedenen, welche die Verschiedenheit aufrecht erhält und wahrhaft begründet, der organischen Kooperation der einzelnen sinnlichen Modalitäten im Sinne eines Ganzen."[263]

Dieses Ganze ist die "Einheit der menschlichen Person"[264] in ihren Beziehungen zur Umwelt, wobei die innenweltliche Erlebnisfähigkeit und die außenweltliche Gegenständlichkeit mit einzuschließen sind.

Die organische Kooperation geht über die bloß formale Einheit der Sinne, in welcher allgemein auf das 'Affizieren' geachtet, von ihren Besonderheiten (die materialer Art sind) aber abstrahiert wird, hinaus, wie auch über die negative Einheit der Sinne, die als ihre (in gewissen Grenzen) gegenseitige Vertretbarkeit faßbar wird[265] und sich auf die Einheit der Anschauung bezieht.

Die Kooperation, die positive Einheit der Sinne, bezieht die Einheit der geistigen Sinngebungen mit ein, sie bedeutet die "Verschmelzung zweier Größen zu einer einzigen neuen Größe ..., Versinnlichung des Geistes, Vergeistigung des Sinnlichen"[266].

Die Bedingung der Möglichkeit dieser Verschmelzung als einer "Beziehung zwischen Sinn und Haltung, Geist und Leib"[267] liegt in den Sinnesqualitäten selbst als den "Modi der Verbindung von Körper und Geist"[268]. Ihrer dreifachen Differenzierung in den optischen, akustischen und zuständlichen Sinneskreis entspricht die oben genannte dreifache Differenzierung der Kultur als dem "Werk gewordenen Geist"[269], worin sich die drei Weisen seiner Expressivität verkörpern.

Auf indirektem Wege über die kulturellen Leistungen und in phänomenologischen Analysen des materialen Apriori gibt Plessner den Nachweis einer "Akkordanz"[270] zwischen dem Geist als der Einheit der Sinngebung oder der "Einheit aller Auffassungsweisen ..., in denen wir verstehen, nach denen wir etwas zum Ausdruck bringen können"[271], und dem Körperleib als "Einheit der Haltung"[272]; diese Akkordanz ist in den drei Sinneskreisen fundiert: "Form der Sinngebung und Weise der Haltung werden je durch eine Sinnesqualität einander zugeordnet, die Modalität stellt das

---

[263] GS III, S. 214
[264] GS IV, S. 19
[265] vgl. GS III, S. 275f., sowie - zu der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Einheit der Sinne wie überhaupt zum ganzen Themenkomplex - E. Straus, Vom Sinn der Sinne; Berlin, Göttingen, Heidelberg, 2., vermehrte Aufl. 1956
[266] GS III, S. 221
[267] ebd.
[268] GS III, S. 293
[269] GS III, S. 279
[270] GS III, S. 296
[271] GS III, S. 279
[272] GS III, S. 297

Möglichkeitsfundament dafür dar, daß eine besondere Art geistiger Funktion materielle Gestalt, Anwendung in physischen Daten, Ausdruck in physischen Symbolen gewinnt."[293]

So tritt neben den *Schematismus* der Wissenschaft, der der Akkordanz zwischen dem optischen Sinneskreis (der 'Strahligkeit der Sehfunktion') und der Linie - so daß die Reinheit der Akkordanz die Geometrie begründet - sowie letztlich der Handlung zuzuordnen ist, der *(Syn-)Tagmatismus* der Sprache, der mit der Akkordanz zwischen dem zuständlichen Sinneskreis (der 'Vergegenwärtigung des Seins im Erleben') und der zeichengebundenen Artikulation von erlebnismäßigen Gehalten zusammenstimmt, und schließlich der *Thematismus* der Kunst, der der Akkordanz zwischen dem akustischen Sinneskreis (der 'Räumigkeit und Voluminosität der Töne') und der Ausdruckshaltung entspricht - so daß die Reinheit der Akkordanz die Musik begründet[294].

Die reinen Akkordanzen stellen jeweils den äußersten Spezialfall der Verschmelzung von Sinngebung und Haltung dar. Vermischungen finden wir z.B. in den nichtmathematischen Wissenschaften, in der Dichtkunst, in der Architektur usw., welche aber erst vor dem Hintergrund der Isolierung der originären Möglichkeiten einer Sinnesqualität verständlich werden.

Die geistigen Möglichkeiten werden sonach begrenzt durch die körperlichen Bedingungen ihrer Realisationsweise, sie bekommen Anwendung, indem sie zugleich restringiert werden durch die Sinnesqualitäten als den "Brücken zwischen Geist und Körperleib und damit zwischen Geist und körperlicher Welt"[295], wodurch die Gegenständlichkeit der Sinne und die Möglichkeit der Wahrnehmung garantiert ist[296]. Die Sinne haben also Bedeutung für die vermittelte Unmittelbarkeitsbeziehung zwischen Bewußtsein und gegenständlicher Welt wie für die ebenso strukturierte Beziehung des Geistes zu seiner Objektivation (des Erstrebten zum Erreichten).

Zur Verdeutlichung möchte ich kurz auf die Sprachphilosophie *Wilhelm von Humboldts* eingehen. Humboldt hat die Sprache von ihrer körperlichen und ihrer geistig-intellektuellen Seite her betrachtet und versucht, die beiden Sichtweisen so zu integrieren, daß die Widersprüche, die dabei entstehen, weder verwischt werden noch als unversöhnliche Gegensätze stehen bleiben. Materie und Form, Stoff und Geist treffen sich in der Synthese des artikulierten Lauts, der als sinnlich-körperlicher zum Ausdruck des Gedankens, zum Tragen einer Bedeutung befähigt ist. Humboldts Anliegen war es, die verbundene Rede als Einheit und

---

[293] GS III, S. 296
[294] vgl. GS III, die Tabellen auf S. 189 u. 220
[295] GS III, S. 300
[296] vgl. GS III, S. 305

nicht als analysiertes "totes Machwerk"[297] zu fassen, bei aller Analyse dennoch die "Synthesis"[298] im Auge zu behalten, wie sie gerade in Wort und Rede sich zeigt und doch verbirgt, weil sie gerade das ist, was sich verflüchtigt, wenn ihr Werk - die Synthese - gelungen ist, indem sich Materie und Form verschmelzen. Dabei stellt sich das jeweilige Sprachmaterial (die phonologischen, morphologischen und syntaktischen Elemente) als fester, wenn auch variabler Körper den gleichsam gasförmigen ungebundenen Gedanken als Bindemittel zur Verfügung, hält mit seiner Gesetzmäßigkeit die Verflüchtigungstendenz des Geistes auf und verhilft ihm dadurch zur bedeutungsvollen, artikulierten, gegliederten 'Verkörperung', ohne die er nichts ist, wirkungslos im leeren Gedankenraum verpuffend. Erst die Begrenzung verhilft ihm zum Dasein, wie umgekehrt erst der Geist dem puren Lautkörper Sinn verleiht, andernfalls er bloßes Geräusch bliebe. Syntagmatisches Bedeuten - um den Begriff Plessners zu verwenden - gründet in einer der drei Arten der Verbindung von Körper und Geist oder, wie man mit Humboldt auch sagen kann, von Gesetzmäßigkeit und Freiheit. Beide 'Seiten' vereinigen sich im Bau der Sprache, und am vollendetsten ist diejenige Sprache, der es gelungen ist, "der Freiheit durch Schranken ihr eigenes Dasein zu sichern"[299].

Humboldt zufolge hat das Innere des Menschen zu seiner Manifestation, und d.h. zu seiner Verbindung mit Äußerem (zu seiner 'Verkörperung'), eben diese Schwierigkeit des Eingehens einer solchen Verbindung (Verschmelzung, Synthesis) zu überwinden[300]: es ist die Schwierigkeit, etwas festzuhalten, was an sich im Flusse ist. Was Humboldt hier unter dem Aspekt des Sprachbaus betrachtet und Plessner unter dem Gesichtspunkt der Objektivation des Geistes überhaupt erörtert (zu welchem neben das syntagmatische Bedeuten das schematische Begreifen und die thematische Sinngebung tritt[301] mit einem jeweils entsprechenden Zusammenspiel von Freiheit und Gesetzmäßigkeit), kann mit dem Dilthey-Interpreten Misch als die lebensphilosophisch-hermeneutische Frage bezeichnet werden, wie "das *Verhältnis* zwischen dem Grenzenlosen und der Begrenzung in die dynamische Mitte gerückt wird"[302].

Jetzt können wir sagen, daß dieses Verhältnis mit dem Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit gewahrt wird. Was Kant auf die Spur der Schemate als die Zeitbestimmungen brachte, die den Verstandesbegriffen Bedeutung verschaffen (bei aller Eingeschränktheit dieses Grenzverhältnisses auf den Schematismus der ma-

[297] W. von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, in ders., Schriften zur Sprache (hrsg. v. M. Böhler); Stuttgart 1973; S. 37
[298] ebd., S. 166
[299] ebd., S. 128
[300] vgl. ebd., S. 59 u. 79. Zu Humboldt vgl. auch Plessner in GS III, S. 164ff. u. Dux in Plessner, Philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 281.
[301] vgl. GS III, S. 189f.
[302] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 142f.

thematischen Naturwissenschaft), und was Dilthey unter dem viel weiteren Aspekt der Lebensphilosophie zur Priorität der Kategorien 'Zeit' und 'Bedeutung' führte, ist fundiert in dem jenem Gesetz unterliegenden expressiven Charakter der exzentrischen Lebensform, deren Synthesis von Körper und Geist zur bedeutungsvollen Einheit von Versinnlichung und Sinngebung, von Ausdruck, Ausgedrücktem und Verstehen, gleichbedeutend ist mit der Identität widersprechender Momente, welche sich darstellt als Auflösung des Widerspruchs in die Form des Verhältnisses zwischen Erstrebtem und Erreichtem als 'Schema' der Geschichte und der geschichtlichen Zeit[443].

So tritt in der menschlichen Lebensform zu der organischen Synthesis und 'Selbst'begrenzung durch die zukunftsfundierte Mittel-Zweckrelation die geistig-organische Synthesis hinzu zufolge der verschiedenen Ausprägungsmöglichkeiten des Verhältnisses von Leib und Geist, welches aufgrund des Expressivitätsgesetzes ein geschichtlich aufgebautes ist.

Die die Verschiedenheit und Selbständigkeit der Sinne begründende Einheit ermöglicht jene Verhältnisse und Verbindungen, die der Einheit der Person als Einheit von Körper, Seele und Geist in ihren Beziehungen zur (Um-)Welt zugrundeliegen. Plessner faßt in einer späteren Abhandlung über die 'Anthropologie der Sinne' diese Einheit der Sinne anders, indem er die Modalitätentheorie unter dem Aspekt der Sensomotorik umgestaltet und erweitert. Darauf werde ich an dem Punkt, wo es, ausgehend von dem 'harmonischen System der Sinnesmodalitäten', um die Stellung der Philosophie geht, zurückkommen[444].

§ 12. Innere Bedingtheiten und gegenseitige Begrenzungen III: Selbstbegrenzung der exzentrischen Positionsform

Plessner hatte die Aufgabe der philosophischen Anthropologie als eine der Kritik Kants entsprechende bezeichnet. Schränkte dieser die Anmaßungen der Theorie durch die Praxis ein, indem er die Realität des Unbedingten (der Ideen) nur für den praktischen Gebrauch erwies, so soll es sich bei jener Aufgabe um eine Kritik an der 'drohenden Selbstvergötterung des Menschen' handeln[445]. Gibt es auch hier eine Transzendenz, die in 'falscher' Weise 'in Gebrauch' genommen werden kann?

---

[443] vgl. oben, S. 36. Die widersprechenden Momente, die unter erkenntnistheoretischem Aspekt den Erkenntnisgegenstand in seinem Verhältnis zum Subjekt betrafen, liegen hier in der von der exzentrischen Positionsform bedingten und insbesondere in dem Verhältnis von Leib (als der absoluten Mitte) und Körper (als Ding unter Dingen) sich ausprägenden Kluft, welche in ihrer Bedeutung hinsichtlich der Einheit der Person im Zusammenhang mit der Philosophieidee erörtert wird.

[444] zu der ersten Fassung dieses Systems vgl. GS III, S. 275ff.

[445] vgl. oben, S. 118

Was bedeutet jene unbedingte Idee, die den Namen 'Gott' trägt, für die menschliche Lebensform?

Im Verlauf der transzendentalen Erörterung sind zwei Dinge zur Erwähnung gekommen, die sich aus der Immanenzsituation, der doppelten Distanz der Person zu ihrem Körper, erklären lassen. Im Unterschied zur zentralen Positionsform befindet sich der Mensch in einer (Um-)Welt, wie es bisher hieß, ohne daß das Verhältnis zwischen Welt und Umwelt geklärt wurde. Zweitens hat der Mensch eine gegenständliche Wirklichkeit sich gegenüber, und zwar jeweils in den Sphären der dreifach differenzierten Welt, in Außen-, Innen- und Mitwelt, wobei, und darauf kommt es hier an, diese Wirklichkeit eine eigenständige, von ihm unabhängige ist, obwohl sie doch gerade durch seine Exzentrizität - seinen Bewußtseinsaspekt, sein geistiges Streben - konstituiert wird. Was ihm erscheint, was er erlebt, was er realisiert, ist eine gegenständliche Wirklichkeit 'an sich', ein echtes Erlebnis, in dem er aufgeht, die Erfüllung einer Intention. Und dennoch erscheint ihm der Gegenstand 'nur' in Abschattungen (anders wäre er gar kein Gegenstand), steht er außerhalb seines Erlebens[306], fallen ihm Form und Inhalt der Erfüllung auseinander. Seine Position ist absolute Mitte in Beziehung zur gesamten Umwelt, und zugleich befindet sie sich außerhalb des Feldes; während das Tier diesem immer eingegliedert bleibt, steht der Mensch zugleich "'dahinter', 'darüber'"[307]. Dieser exzentrische Schwerpunkt, der eigentlich außerhalb der Waage und des Gleichgewichts zwischen menschlichem Organismus und Umwelt liegt, fordert ein ebensolches außerhalb befindliches, transzendentes Gegengewicht. So wie die Exzentrizität der menschlichen Lebensform die Beziehung zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit allererst ermöglicht, so verlangt sie auch einen zum exzentrischen Punkt, der Mitte ist und doch nicht Mitte sein kann[308], korrelativen "wirklichkeitstranszendenten Punkt", auf welchen sich die Wirklichkeit zu ihrer eigenen "Unterstützung oder Verankerung" bezieht und "zu Einer Welt, zum Weltall zusammen(schließt)"; diese "Wesenskorrelation"[309] zwischen der exzentrischen Daseinsform und der auf eine Transzendenz bezogenen Wirklichkeit als der Einen Welt hat nun mehrere Implikationen, die man sich vergegenwärtigen muß.

a) Der notwendige Bezug auf eine Transzendenz hat Ähnlichkeit mit dem Problem des kritischen Systems und der Ortsbestimmung seiner Autonomie, und er beinhaltet gleichartige Folgen. Denn als die eine wirkliche Welt ist sie individuell und als solche unersetzlich und unvertretbar, einmalig und einzig; als in einem transzendenten Stützpunkt verankerte, in etwas gründende, was nicht "von dieser

[306] vgl. GS IV, S. 371
[307] GS IV, S. 420
[308] "Exzentrische Mitte bleibt ... ein Widersinn, auch wenn sie verwirklicht ist." Sie ist "ein durchsichtiges Paradoxon" (GS IV, S. 420f.).
[309] GS IV, S. 421

Welt"[310] ist, ist sie absolut zufällig und hätte auch anders sein können. Die gleiche Paradoxie, wie sie der Anfang des kritischen Systems aufweist - er kann nur autonom sein und kommt sich deshalb einzigartig vor, aus demselben Prinzip der Autonomie wird das System aber auch ersetzbar -, kommt auch der individuellen Welt zu.

b) Und ebenso der Existenz des Menschen! Denn in einer solchen wirklichen Welt und überhaupt nur aus der Wir-Sphäre des Geistes sich konstituierend, nur als Glied der Mitwelt individuell existierend, die er doch zugleich selber ist, weil sie zu den notwendigen Bedingungen der Verwirklichung der exzentrischen Positionsform gehört, ist der Mensch einerseits unersetzlich und unvertretbar, andererseits, indem er die Mitwelt, "die Menschheit" selber ist, sein Dasein sich wie das der Welt "nur abhebt vom Horizont der Möglichkeit des auch anders sein Könnens", ist er "absolut vertretbar und ersetzbar"[311].

c) So gelangt er letztlich aufgrund seiner Exzentrizität zum "Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt ... der absoluten Zufälligkeit des Daseins und damit zur Idee des Weltgrundes, des in sich ruhenden notwendigen Seins, des Absoluten oder Gottes"[312], eben jenes transzendenten Ankerplatzes. Dieses Bewußtsein ist jedoch in seiner Erkenntniskraft nicht identisch mit dem Gegenstandsbewußtsein, es ist gewissermaßen negativ intentional, nicht Bewußtsein von etwas, sondern Bewußtsein von einem an sich völlig Unbenennbaren, gegen das sich die wirkliche eine Welt abhebt, um selbst ein "Etwas" und ein "Dieses"[313] zu sein. Wirklich intentional, im Sinne der Gerichtetheit auf eine mögliche Erfüllung, wird diese Idee dem Menschen deshalb nur im Glauben. Gott ist nicht in einem Wissen zu haben, das in einem Entscheidungsverfahren diese Frage beantwortet, sondern nur durch den "Sprung in den Glauben"[314]. Dessen Erfüllung ist nicht zu verstehen als Erfüllung eines geistigen Strebens, sondern als ein Sich-getragen-Wissen oder besser: -Fühlen vom Weltgrund, so daß es der positiven Intentionalität des Geistes gar nicht bedarf, um Erfüllung zu erlangen, sie ist Erfüllung nicht durch Zukunftsbezug, sondern durch Rückwendung zum Ursprung: Religion.

d) In letzter Konsequenz steht deshalb Kultur als Werk des Geistes gegen Religion als Werk des Glaubens. Diese "schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es -, will sie ihm geben."[315]

---

[310] ebd.
[311] ebd.
[312] GS IV, S. 419
[313] GS IV, S. 421
[314] GS IV, S. 420
[315] ebd.

Dieselbe Paradoxie der Individualität von menschlicher Existenz und Welt, ihre Einmaligkeit und Vertretbarkeit, führt zu zwei gegensätzlichsten Folgen: schafft jede Art von Religiosität ein Definitivum, so ist es der Geist, der kein Defintivum duldet[339].

Und wiederum dieselbe Paradoxie liegt den beiden Sphären sozialer Organisation: *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* sowie den Schwierigkeiten ihrer gegenseitigen Begrenzung zugrunde. Plessner hat diese Thematik in den 'Grenzen der Gemeinschaft' entwickelt und begründet deren These nachträglich in den 'Stufen' mit der tieferen Verankerung der Zweideutigkeit des menschlichen Seins in jener Paradoxie der Exzentrizität, so daß im seelischen Leben, über welches sich die "Nichtigkeit seiner Existenz"[340] vermittelt, zwei "Grundkräfte" auszumachen sind: "der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit"[341].

Ausgehend von dieser Zweideutigkeit will die 'Kritik des Radikalismus', wie es im Untertitel des Buches heißt, "die *'Öffentlichkeit' als Realisierungsmodus* des Menschen nachweisen"[342]. So charakterisiert Plessner die Aufgabe der Untersuchung, die, nebenbei bemerkt, ein weiteres Beispiel für das kritische und indirekte Vorgehen darstellt, in einer Anmerkung der 'Stufen'. Was Plessner dort in seinem vielleicht schönsten und leichtesten literarischen Stil schildert, erhält hier eine tiefere Begründung deshalb, weil aus der apriorischen Theorie der Lebenskategorien heraus der Realisierungsmodus des Menschen entwickelt wird, zu welchem die Indirektheit seines unmittelbaren Kontakts nicht nur mit den Gegenständen, sondern auch mit den Anderen, und die Künstlichkeit seiner natürlichen Lebens- und Umgangsweise[343] gehören.

Die Wir-Sphäre bildet einerseits als Mitwelt die "Ursprungsgemeinschaft"[344] aller 'Iche', die zugleich Andere sind, und damit den Hintergrund jeder Individualität (mit jener notwendigen Zweideutigkeit), andererseits den Konstitutionsgrund der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, durch deren als künstliche Natur geschaffenen Verkehrsformen von der taktvollen Höflichkeit bis zum gestifteten Recht die Distanz garantiert wird, über die hinweg der Andere als der Andere (wie auch ich einer bin) allererst in seiner Eigenart, zu der die, wenn man so sagen darf, 'transzendentale' Verhaltenheit und Schamhaftigkeit als sinnfälliger Ausdruck sei-

---

[339] Und ebenso gilt für die Kritik als Verfahren der Philosophie, daß sie kein Definitivum duldet (vgl. oben, S. 47). Die Zusammenhänge werden noch klar werden.

[340] GS IV, S. 422

[341] Grenzen der Gemeinschaft, GS V, S. 63; vgl. GS IV, S. 422: "... jene Zweideutigkeit, die den Menschen zwischen dem Drang nach Offenbarung und Geltung und dem Drang nach Verhaltenheit hin und her reißt."

[342] GS IV, S. 423, Anm. 66

[343] Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit ist eins der drei anthropologischen Grundgesetze neben dem der vermittelten Unmittelbarkeit und dem in diesem § 12 erörterten Gesetz des utopischen Standorts.

[344] GS IV, S. 423

ner Ersetzbarkeit gehört, respektiert und gewürdigt wird.

So herrscht auch in der sozialen (wie in der körperlichen und personalen) Organisiertheit des Menschen das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Die auf dem Prinzip der Liebe beruhende Unmittelbarkeit und Nähe der Gemeinschaft muß sich vermitteln über die Distanz und Ferne[322] der gesellschaftlichen Ordnung und ihrer politischen Regelung; die Grenzen der Gemeinschaft verlaufen nicht entlang einer statistischen Zahl, von welcher ab ein Zusammenleben von Menschen eben gar nicht anders als gesellschaftlich-politisch zu regeln wäre, sondern innerhalb der exzentrischen Gestelltheit jedes Individuuums, das aufgrund seines 'existentiellen Paradoxons'[323] "keine Bestimmung und keine letzte Nähe, es sein denn in der Liebe, erträgt"[324]. Deshalb läßt sich der merkwürdige Sachverhalt beobachten, daß da, wo das Banner der Liebe und der Unmittelbarkeit über einer sozialen Ordnung weht, der Modus des Umgangs oft genug umschlägt in versteckten oder offenen Haß und nackte Gewalt. Die Verwirklichung seiner sozialen Lebensform gelingt dem Menschen nur durch indirekte Regelung, in welcher die Willkürherrschaft, der sich das Leben selbst unterwirft, in Formen gepreßt wird, die die Nähe der Ursprungsgemeinschaft vermittels der Distanz retten. "Ohne willkürliche Festlegung einer Ordnung, ohne Vergewaltigung des Lebens führt er kein Leben."[325]

Umgekehrt zugleich bildet das Gelingen dieser Rettungstat und ihre Beurteilung in den Augen der Glieder der Mitwelt die Scheidelinie für die Legitimation und die Fortbestandsgarantie der gesellschaftlichen Ordnung auf der einen und für ihre Umwälzung auf der anderen Seite: "An dieser Ursprungsgemeinschaft hat eben die Gesellschaft ihre Grenzen. So gibt es ein unverlierbares Recht der Menschen auf Revolution, wenn die Formen der Gesellschaftlichkeit ihren eigenen Sinn selbst zunichte machen"[326], eine Revolution, die sich jedoch dem Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit nicht entziehen kann und deshalb "nur das Mittel der Erneuerung der Gesellschaft"[327] ist.

e) Der utopische Standort, der im Gedanken "von der Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit"[328] als einer auf die soziale Ordnung bezogenen Form der Exzentrizität zum Tragen kommt, prägt sich in der Korrelation zwischen Exzentrizi-

---

[322] Die exzentrische Positionsform kann deshalb als "Fernnähe" (GS IV, S. 69) gekennzeichnet werden. Unter diesem Aspekt hebt Plessner seinen Ansatz von demjenigen Heideggers ab, "wonach der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich im Blick auf das Erfragte Liegende ist." Plessner verteidigt "im Gegensatz dazu die These ..., daß sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, *sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein* ..." (GS IV, S. 12)

[323] vgl. GS IV, S. 424

[324] GS V, S. 70

[325] GS IV, S. 422

[326] GS IV, S. 423

[327] ebd.

[328] ebd.

tät und 'Gott und der Welt' überhaupt aus. In ihr wird die exzentrische Stellung auf die Spitze getrieben. Was für den Menschen und seine Wirklichkeit notwendig wurde: daß sie in einem transzendenten absoluten Grund Fuß fassen und sich zur einen wirklichen Welt zusammenschließen konnte, dadurch aber als nichtig und haltlos erkannt wurde -, trifft nun den Weltgrund, das Absolute, Gott, den Halt selber: er wird geleugnet und bezweifelt, als nichtig und haltlos prädiziert; und damit die Einheit der Welt zerschlagen. Denn warum sollte die exzentrische Gestelltheit in ihrer Möglichkeit, ihre Mitte nach außen zu verlagern, vor dem Gleichgewicht zwischen ihr und der absoluten Transzendenz innehalten, um eine Einheit zu erreichen, die ihren eigenen Gesetzen zutiefst widerspricht?

Auch vor dem in sich ruhenden Absoluten als dem Gegengewicht, das der exzentrischen Lebensform eine ungebrochene Einheit gewährleisten könnte, schreckt die Herrschaft der Hiatusgesetzlichkeit nicht zurück; auch diese letzte Einheit zerbricht sie um der "Wahrheit"[329] dieser Lebensform willen, die "... die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt (verlangt)"[330].

Die Einheit der exzentrischen Lebensform ist der Bruch, auch in der Bindung ihrer Welt an die Transzendenz, an das, was nicht von dieser Welt ist. Das zeigt sich am Tod, der nicht durch das Sterben vermittelt auf das Leben folgt, sondern eine "vom Leben durch eine absolute Kluft geschiedene Gewalt"[331] bedeutet, die dem Leben transzendent ist und für sein Abgehobensein, 'Über-ihm-hinaus-Sein' notwendig.

Jetzt wird klar, warum Plessner an dem Verhältnis von Leben und Tod zum ersten Mal die Fassung des Hiatus als Verschränkung entdeckt, denn an diesem Verhältnis wird die Absolutheit der Kluft, ihre Unaufhebbarkeit in einem Dritten deutlich, das von der Eigenschaft der Grenze erzwungene Vermitteln zwischen zwei Größen ohne Bezug auf eine dritte, zwischen der sich abhebenden Größe und dem Wovon der Abhebung durch ein 'leeres Hindurch', "ein dazwischen Leerlassen"[332].

So zieht sich die 'springende Form des Zusammenhangs' durch alle Bereiche und Stufen des Lebens vom organischen Körper und seinen rhythmischen Strukturen bis zur geistigen Lebensform, in welcher sich die Abgehobenheit durch die exzentrische Struktur verdoppelt und deshalb bis auf das Verhältnis des Körperleibs zu sich selber durchschlägt: der Hiatus zwischen Leib und Körper fordert vom Menschen eine ständig zu leistende Verschränkung, die ihm die geistigen und kulturellen Möglichkeiten eröffnet, die das Tier nicht hat, und die ihn zugleich an

---

[329] GS IV, S. 424
[330] ebd.
[331] GS IV, S. 207
[332] GS IV, S. 210

Schwierigkeiten (der Beherrschung des Körpers) scheitern lassen, die das Tier ebenfalls nicht hat.

Transzendierung des Lebens und Transzendierung der einen wirklichen Welt ist nichts anderes als die Konsequenz aus der von der Grenze und ihrer Realisierung bedingten Abhebung; diese ist "wesensmäßig Abhebung *wovon* und damit Konstitution einer Ferne, die nicht vage bleibt, sondern nur ein Konkretum sein kann"[333]. Dies muß deshalb nachdrücklich betont werden, weil sonst der Abhebungshintergrund, die Ferne, die dem Menschen eine unendliche wird, als eine rein begriffliche, abstrakte anmuten könnte, die müßiges metaphysisches Denken der Erfahrung der Endlichkeit des Lebens abgewinnt.

Damit aber haben wir eine Antwort auf die anfangs dieses Paragraphen gestellte Frage. Was den falschen Gebrauch der Transzendenz, des Absoluten, des Unbedingten oder des Weltgrundes ausmacht, ist die Nichtanerkennung der Ferne als eines Konkretums, welche schließlich zur Selbstvergötterung des Menschen führen muß, weil ihm nichts mehr geblieben ist, wovon sich seine Welt und deren Korrelat, das Selbst oder die Person einschließlich all ihrer außen-, innen- und mitweltlichen Bezüge, abhebt.

Die Selbstvergötterung des Menschen tritt da ein, wo die notwendige Stützungsbedürftigkeit der wirklichen Welt im transzendenten Weltgrund entweder als Abstraktum abgetan wird (womit dessen Leugnung ebenso einen rein abstrakten, gedankenspielerischen Charakter bekommt) oder die Projektion einer wißbaren Größe erhält. In beiden Fällen gibt es keine Abhebung, keine Distanz des Menschen und seiner Welt, keine Fernnähe mehr. Das würde bedeuten, daß der für die Exzentrizität notwendige transzendente Punkt in den Lebens- und Weltkreis fallen würde, um damit der einen wirklichen Welt ihre Zufälligkeit zu nehmen. Konsequenterweise wird sie dann notwendig, der Mensch glaubt ihre endgültige Ordnung und Planung in die Hand nehmen zu können und zu müssen, die Technik und die Technologie gelten nicht mehr nur als Instrumente, die Bedürftigkeit des menschlichen Organismus auszugleichen, sondern greifen über auf den Lebensvollzug selbst. Die Wirklichkeit wird eingeschränkt auf das ohnehin Erfüllbare, weil in die Welt der Technik Eingestanzte und damit Vorhersehbare, um den eigenen Gesetzen der Exzentrizität zu entgehen, die den Hiatus zwischen Intention und Erfüllung um der Möglichkeit dieser Lebensform willen erfordern.

"Erfüllung ist wesentlich das auch ausbleiben Könnende. Nur wo sich die Realität von sich aus fügt, erfüllt sich die Intention, glückt die Bestrebung."[334] Und wo nur als Realität gilt, was im (technischen) Vorgriff gefügig gemacht wurde, ist weder Intention noch echte Erfüllung, kein Zukunftsbezug, sondern bloße (kausale) Folge in der Zeit.

---

[333] GS IV, S. 211
[334] GS IV, S. 413

Diese Selbstinterpretation der Exzentrizität liefe letztlich auf ihre Selbstleugnung, das Ignorieren ihrer Geistigkeit hinaus, auf das Beschränken ihrer Daseinsweise auf das körperliche Moment als Ding unter Dingen. Daß dies versucht wurde, sieht man in der Geschichte vor allem auch der Wissenschaften vom Menschen bis auf den heutigen Tag. Daß es aber nicht gelingen kann, verbürgt die exzentrische Struktur selbst, indem sie ihre Ansprüche durch die Schwierigkeiten, die solche Versuche mit sich bringen, kundtut.

In der letzten Konsequenz der Exzentrizität: dem Bilden eine Gegengewichts und der (konkreten!) Möglichkeit seiner Leugnung findet das Prinzip der *Unergründlichkeit* des Lebens und der Welt [355] und dessen Verbindlichkeit für die "Möglichkeit, so etwas wie geistige Welt und Geschichte ... in den Blick zu bekommen" [356], seine tiefe Begründung. Denn ein Wissen um den Weltgrund wie ein Absperren der Lebenswirklichkeit gegen ihn hätte zur Folge, daß diese nur als abgeschlossene oder abschließbare betrachtet werden könnte, nicht aber "als eine nie ausschöpfbare und doch faßliche, d.h. immer neu zu sehende, weil beständig sich in anderem Sinne erneuernde Lebenswirklichkeit" [357].

Der Expressivitätscharakter des Geistes ist der Grund der Geschichte, der utopische Standort die Bedingung der Möglichkeit eines hermeneutischen Wissens, das die Verbindlichkeit der Unergründlichkeit für es selber anerkennt, um seine rein theoretische, "außergeschichtliche, außerzeitliche, absolute Position" [358] zu verlassen und zu verwirklichen, was im theoretischen Erkennen nur als Gegenstand auftritt. "*Unabgeschlossene*" und deshalb vom Blick der Gegenwart, vom Denken, Handeln, Wissen "*abhängige*" [359] Wirklichkeit gibt es nur vor dem Hintergrund absoluter Ferne, die konkret ist und geleugnet werden kann: die unergründlich ist.

So entspricht der Selbstbegrenzung der Vernunft durch den Primat der Praxis in Verbindung mit der Theorie die Selbstbegrenzung der exzentrischen Positionsform durch, wie man analog dazu formulieren kann, den Primat der Unergründlichkeit in Verbindung mit dem Wissen, was ja die lebenspraktische Relevanz des Wissens impliziert.

---

[355] zur Unergründlichkeit der Welt vgl. 'Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen', GS VIII, S. 85
[356] Macht und menschliche Natur, GS V, S. 181 f.
[357] GS V, S. 181
[358] GS V, S. 183
[359] GS V, S. 182

Folglich konnte Plessner die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie analog zur Kritik Kants umreißen, wie oben schon vorgebracht wurde. Er schreibt: "Kant wollte das Wissen einschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen. Er wollte der theoretischen Anmaßung, in Sachen der Freiheit, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes etwas beweisen zu können, einen Riegel vorschieben, weil er angesichts der menschlichen Schwäche verheerende Folgen solcher Metaphysik auf die moralische Gesinnung befürchtete. Auch heute handelt es sich wieder um die Notwendigkeit, theoretische Anmaßung zurückzuweisen. Aber sie richtet sich nicht ins Metaphysische, sie richtet sich auf den Menschen, wie er seiner eigenen durch die Fortschritte der Wissenschaft und Technik riesenhaft gewachsenen Verfügungsgewalt sich selbst ans Messer liefert.

Deshalb gilt es, der ständig rücksichtsloser werdenden Anmaßung der Politiker, Ökonomen, Ärzte, in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzüchtung, d.h. dem Können des Menschen, sein Schicksal zu spielen, eine Schranke zu setzen. Der Mensch ist durch sein Können eine Bedrohung seiner Zukunft geworden, weil er sein Können nur durch Mehrkönnen überwinden wird, aber keine Gewähr dafür besteht, daß nicht die Menschheit unterdessen auf der Strecke bleibt. Hier zeigt sich der eigentlich philosophische Zweck der Philosophischen Anthropologie, das Können des Menschen durch grenzenlose Entschränkung des Wissens um seine Unergründlichkeit und Unsicherheit gegen den Quellbereich seiner Zukunft einzuschränken, um zum Glauben an den Menschen wieder Platz zu bekommen."[340]

Durch diese kritische Begrenzung hält der Mensch sich die Zukunft offen, statt sie und damit sein eigenes Wissen dogmatisch zu antizipieren und festzulegen, was eine Verarmung seines geistigen Lebens, das sich wesentlich auf die Relation der Unbestimmtheit und Unsicherheit aufbaut, bedeuten würde. Die kritische Antizipation, die den Menschen als "offene Frage"[341] faßt, unterwirft sich dem Expressivitätscharakter des Geistes, dem Gesetz der Geschichte, dessen Konsequenz mit Dilthey lautet, "daß im letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren"[342]; dieser Satz gilt nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern "auch im praktischen Sinne"[343], weil mit dem Aufschließen, dem Offenhalten des Quellbereichs der Zukunft nicht die Vergangenheit (durch dogmatische Antizipation und Festlegung) Macht über den Augenblick und

[340] Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 50f.; in diesen Schlußbemerkungen des Aufsatzes ist bereits angedeutet, was im V. Teil noch weiter auszuführen ist und die Philosophieidee der Philosophischen Anthropologie betrifft. Vgl. dazu auch: 'Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie', wo es heißt, daß sich der Mensch in seinem Wesen ein "unauflösliches Rätsel" bleibt. "Diese Grenze ist ihm gezogen, aber nur durch seine eigene Vernunft und nur insofern, als er um ihre letztlich praktische Bestimmung weiß." (GS VIII, S. 132)

[341] GS V, S. 190

[342] GS IV, S. 419

[343] GS V, S. 191

das Kommende erhält, sondern "das Leben ... als Gegenwart seine *Macht über* die Vergangenheit (manifestiert)"[344].

f) Damit aber kommen wir zu einer weiteren Auswirkung der exzentrischen Gestelltheit, die deren Welthaftigkeit im Verhältnis zur Umwelt betrifft.

Indem er die Unbestimmtheitsrelation zu sich selbst eingeht, sich als offene Frage faßt, hat an "... dieser Unsicherheit ... der Mensch sein Lebenselement; ihm entringt er im Kampfe (d.h. *gegen das Fremde*) seinen eigenen Lebenssinn."[345]

Plessner entwickelt diese Thematik des Verhältnisses von Vertrautem und Fremdem in 'Macht und menschliche Natur' vor allem in politischer Hinsicht und in bezug auf die Freund-Feind-Relation. Zugleich gibt er dort den Hinweis, daß diese Zonen der Vertrautheit und der Fremdheit den Sphären von *Umwelt* und *Welt* entsprechen[346].

. Als in die Mitte gestellt ist die Exzentrizität mit ihrem Leib auf die Umwelt gerichtet, als außerhalb dieser Beziehung stehend tritt ihr die Welt gegenüber. Mit der Gerichtetheit auf die Umwelt konstituiert sich die Sphäre des Sinnes, die "Zone vertrauter Verweisungen und Bedeutungsbezüge"[347], mit der Welt dagegen meldet sich, in strenger Entsprechung zum 'Dahinter' oder 'Darüber' der exzentrischen Position, die von dieser Sinnsphäre abgelöste und deshalb unvertraute, 'unheimliche Wirklichkeit'[348] "in ihrem An sich"[349].

Immer noch strittig ist, ob der Mensch eher als umweltgebundenes oder als weltoffenes Wesen zu sehen sei, wobei die erste Bestimmung seine Einordnung in die Tierwelt, die zweite seine Sonderstellung als geistiges Wesen betonen möchte. Gegenüber beiden Parteien (deren erstere sich vor allem aus Naturforschern rekrutiert, die zweite insbesondere von Scheler und Gehlen repräsentiert wird) weist Plessner die "Möglichkeit" auf, "daß beim Menschen Umweltgebundenheit und Weltoffenheit kollidieren und nur im Verhältnis einer *nicht* zum Ausgleich zu bringenden gegenseitigen Verschränkung gelten, einer Möglichkeit, die durch seine zugleich tierische und nichttierische 'Natur' nahegelegt ist"[350].

Es wurde ausführlich dargetan, wie diese Natur strukturiert und daß sie als körperleibliche umweltbezogen ist, als geistig-exzentrische welthaft ins Offene weist. Das sind keine getrennten Lebens- und Sichtweisen, es gibt aber auch, worauf Plessner hier mit dem Begriff der Verschränkung hinweist, kein Drittes.

---

[344] GS V, S. 183
[345] GS V, S. 191
[346] vgl. GS V, S. 197f.
[347] GS IV, S. 197
[348] vgl. ebd.
[349] GS IV, S. 413
[350] Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen, GS VIII, S. 80f.

worin sie vermittelt und aufgehoben wären. "Keine von beiden ist primär"[351], ihre Bezogenheit aufeinander äußert sich in der für den Menschen spezifischen Art von Lebenslagen: der *Situation*.

Was den Menschen in Situationen bringt, ist das Hereinragen der "bodenlosen Welt"[352] in die sinnvolle Umwelt und das Sichern dieser geschlossenen Sinnhaftigkeit gegen die offene "Welt des bodenlosen Wirklichen"[353]. Grund dafür ist die dem Verhältnis von Intention und Erfüllung zugrundeliegende Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit, die vom Menschen verlangt, daß er mit der Wirklichkeit in ihrer Eigenständigkeit rechnet und Kompromisse eingeht, die ihrerseits nur eine Folge sind "jenes ursprünglichen Kompromisses in der Welt, die wir sind und die uns umgibt, zwischen dem personalen Zentrum und der Wirklichkeit an sich, auf dem die Möglichkeit echter Erfüllung ruht"[354].

Die Welt, die uns umgibt, ist ein Kompromiß zwischen der Welt der Gegenstände und der Person mit ihren Bestrebungen. In Uexkülls Funtionskreis zwischen Merkwelt und Wirkwelt erscheinen dem umweltgebundenen Tier die Dinge immer 'getönt', während der Mensch den Gegenstand von der Vielfalt seiner Tönungen ablösen, 'abstrahieren' kann und "die Einheit des Gegenstandes in und trotz aller seiner Aspekte festzuhalten"[355] vermag. Plessner selbst übersetzt Tönung mit Sinn und unterscheidet scharf den Umwelt- vom Weltcharakter:

"Die lebensbezogene, impuls- und strebebedingte Umwelt ist getönt, die Welt der Objekte und Sachverhalte ist tonlos; wenn wir für getönt sinnvoll setzen, so stellt sich eine jede Umwelt ihrem lebendigen Zentrum als eine Ordnung von Sinnbezügen dar, während *Welt* im Kontrast dazu *sinnfrei* heißen muß."[356]

Die Verschränkung von Umwelt und Welt besteht nun darin, daß die vertraute Umwelt erst konstituiert bzw. vom Menschen 'erworben' und 'bewahrt', "gemacht"[357] wird vor dem Hintergrund der fremden Welt:

"... erst innerhalb eines kulturell geprägten Daseins findet der Mensch sein Zuhause. ... Aber was sind diese schützenden Rahmen und Geleise unserer Existenz ohne die Fremde, vor der sie uns schützen, die Welt, mit der es eine uns verschlossene und letzten Endes vielleicht unergründliche Bewandtnis hat? Nur auf dem offenen Hintergrund einer nicht mehr in vitalen Bezügen aufgehenden Welt, die den Menschen in unvorhersehbare Lagen bringt und mit der er stets neue und brüchige Kompromisse schließen muß, hält er sich in jenem labilen Gleichgewicht einer stets gefährdeten, selbst wieder schutzbe-

---

[351] GS V, S. 197 (Das richtet sich auch gegen Heidegger, für den die Welt sich erst in Störungen sekundär meldet.)
[352] GS V, S. 197f.
[353] GS V, S. 198
[354] GS IV, S. 413
[355] GS VIII, S. 83
[356] ebd. (Hervorheb. v. R.B.)
[357] GS VIII, S. 84

dürftigen Kultur."[356]

Das bedeutet, daß die Sinnbezüge, die der Mensch, seine Umwelt prägend, sich aus der Welt erkämpft, indem er deren Sinnfreiheit zu einer für ihn notwendigen Sinngebung nutzt, einen Status haben, der sich von den Sinnbezügen der Tiere gerade darin unterscheidet, daß sie nicht endgültig, unverwechselbar und gleichförmig, sondern in ihrer Eindeutigkeit von Bedeutungszusammenhängen und Zuordnungsweisen sowie in ihrer Existenz gefährdet sind. Deshalb verliert für Plessner das Uexküllsche Schema "gegenüber den spezifisch menschlichen Daseinsleistungen seinen Sinn. Denn sie werden den sinnfreien, wiewohl verfügbaren Gegebenheiten abgewonnen, nicht gleich den tierischen Daseinsleistungen von Tönungen geführt und in ihnen geborgen, sondern von dem Übermaß ihres nicht mehr verfügbaren Gewichts an eigenem Gehalt, an verborgener, ungewisser Bewandtnis bedroht; durch Einbruch des sinnlosen und Sinnwidrigen gefährdet, auf dessen offenem Hintergrund erst Sinn und Bewandtnis ihre Prägnanz gewinnen"[357].

Die Situation des Menschen, in welcher sich Nichtigkeit, Unendlichkeit und Bodenlosigkeit der Welt in die Sinnhaftigkeit und Endlichkeit der Umwelt verschränken[358], hat aus diesem Grunde "den Charakter der *Gewagtheit* und *Bedrohtheit*"[359]; die Grenzlinien zwischen Umwelt und Welt sind nicht genau anzugeben[360], sondern verschieben sich mit jeder Sinngebung aufs Neue, ohne der Welt ihre Bedrohung nehmen zu können, ohne vorhersehbare Situationen schaffen zu können.

Verdankt die Selbstbegrenzung der Vernunft ihre Möglichkeit der Form eines Naturgesetzes, so ist Selbstbegrenzung der exzentrischen Positionsform nur möglich in der ihrer Lebensweise genuin entsprechenden Form der Unvorhersehbarkeit.

---

[356] GS VIII, S. 86

[357] GS VIII, S. 87

[358] vgl. GS V, S. 198f.: "... diese Endlichkeit ist nicht die reine Endlichkeit des Tieres, das seine Bedürfnisse an seiner Welt zu Ende bringen kann, wie seine Welt selber in sich endlich ist. Sie ist selber eine in eine Unendlichkeit verschränkte und damit ausdrücklich sich als solche manifestierende Endlichkeit, die auf natürliche Weise künstlich ausgeglichen zu werden verlangt." (Man denke hier an die anthropologischen Grundgesetze.)

[359] GS V, S. 198

[360] vgl. GS V, S. 232, wo Plessner es als "unmöglich" bezeichnet, Grenzlinien angeben zu können, wo zwei Bereiche ineinander verschränkt sind. Aber es ist möglich, ihre Verschiebbarkeit zu erklären.

§ 13. Die Gebietsfrage

In dieser Entsprechung zwischen Kants "Ethos der Gesetzmäßigkeit" und Diltheys "Ethos der Unvorhersehbarkeit" findet Plessner die Möglichkeit, in Diltheys Entwurf "ein vollendetes Gegenstück zur Kantischen Leistung" zu sehen. Er zieht ausdrücklich den Vergleich: "Wie im Kantischen Ethos des kategorischen Imperativs zugleich der Rechtsgrund für die Rechtsgründlichkeit des kritischen Philosophierens und seiner Orientierung an der mathematischen Naturwissenschaft gelegt ist, so im Diltheyschen Ethos des über alle Möglichkeiten hinaus Mächtigen der geschichtliche Grund für die Orientierung der Philosophie an der Geschichte als ihrem Beispiel, ihrem Gegenstand und ihrer Form."[363]

Aufgrund seiner Orientierung an der Gesetzmäßigkeit war es Kant möglich, Gebiete abzustecken, auf welchen Begriffe gesetzgebend sind, und die Gebietslosigkeit der Urteilskraft zu begründen. Und Plessner war es in Anknüpfung daran gelungen, der Gebiets- und Bodenlosigkeit der Philosophie in der Zuordnung des Symbols eines Bodens dennoch einen Ausgleich zu verschaffen. Gibt es hierzu eine Parallele im Bereich anthropologisch-hermeneutischer Begriffe?

Jedenfalls lassen sich von einer an der Geschichte orientierten Kritik keine Gebiete auffinden, auf welchen ein gewisser Stamm von Begriffen gesetzgebend sein könnte. Das widerspräche aufs tiefste den Einsichten des geschichtlichen Bewußtseins, das sich an die Geschichte und die in ihrem Verlauf auftretenden Objektivationen, sinntragenden Gestaltungen des Geistes hält. Dennoch hat es seine Kategorien, Begriffe, Worte, die aber in die Blickrichtung des Lebens selber weisen müssen, wie schon mehrfach betont wurde. Anknüpfend an Misch sieht Plessner an diesem Punkt die Aufgabe: "In dem Entwurf solcher zu der Mannigfaltigkeit der Bedeutungssysteme, welche in der Geschichte auftreten, kovarianter Maßsysteme besteht die hermeneutische Kunst der neuen Logik."[364]

Dem trägt Plessner in der Philosophischen Anthropologie, die ja wie die Kritik den philosophischen Zweck der Zurückweisung von Anmaßungen verfolgt, Rechnung. Zwar stellt er auch "Strukturformeln" auf, jedoch ist es ihm ein Grundsatz, daß sie "keinen abschließend-theoretischen, sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen"[365] dürfen, und zwar aus demselben Grunde, der hinsichtlich der Selbstbegrenzung der exzentrischen Positionsform erörtert wurde: weil nämlich die sich als Hermeneutik verstehende Philosophische Anthropologie "sich ihrer theoretischen Grenzen im Hinblick auf ihre praktische Verantwortung gegen die Unergründlichkeit des Menschenmöglichen bewußt ist"[366].

---

[363] GS V, S. 184
[364] GS V, S. 216
[365] Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 39
[366] ebd.

Anthropologische Strukturformeln sind Schlüssel für das Verständnis der Objektivationen des Lebens, die des Verstehens bedürfen, um lebendig zu bleiben, nicht zum Abschließen von Gebieten, auf denen Begriffe ihre unerbittliche Gesetzgebung ausüben. Das heißt nicht, daß jene ungenauer sind als diese. Sie haben aber ein anderes Verhältnis zum Objekt, das sie meinen, ein Unterschied, den *Misch* in das Begriffspaar *cognitio rei* und *cognitio circa rem* gefaßt hat. Er wehrte sich, wie bereits dargelegt wurde, in seiner Verteidigung Diltheys gegen die dogmatische Gewaltsamkeit, mit der diskursive Termini ihren geschichtlich-geisteswissenschaftlichen Gegenständen begegnen, die sie gleichsam in einen Rahmen pressen statt sie plastisch zu fassen, wie es die hermeneutisch-evozierenden Worte Diltheys versuchen. Das bedeute aber nicht unwissenschaftliche Inexaktheit, denn "es ist ein gröbliches Mißverständnis, wenn man meint, daß der Gegensatz gegen die 'rein diskursiven' termini 'das Ende der wissenschaftlichen Geisteshaltung' bedeute, wo es sich vielmehr um eine eigene logische Form handelt, deren wissenschaftliche Tragfähigkeit es zu bewähren gilt. Gerade diese logische Form, die die Dinge selbst zum Sprechen bringen will statt über sie zu reden, die die dichterische Macht des Wortes, das von ihm Berührte zum Erzittern zu bringen, philosophisch fruktifizieren will, soll es ermöglichen, die unerläßliche Richtung auf die cognitio rei gegenüber der erkenntnistheoretischen Beschränkung auf die cognitio circa rem festzuhalten, und uns zu Wesensbegriffen zu verhelfen, die, weil sie die Linien im Fließenden ziehen, sich selber beweglich zu halten vermögen." [367]

Genauigkeit u n d Beweglichkeit können den anthropologischen Strukturformeln zugesprochen werden: sie bringen ihren Gegenstand, das Menschsein, zum Sprechen und schneiden ihm nicht das Wort ab, indem sie vorprägende Begriffe verwenden, die bestimmte Äußerungen des Menschseins ausklammern oder für privative Modi erklären.

Die Philosophische Anthropologie hat kein Gebiet, auf dem ihre Begriffe gesetzgebend sind; das verbindet sie mit der kantischen Urteilskraft, und ähnlich dieser obliegt ihr eine Vermittlungsleistung, die, indem sie den Menschen als Schöpfer der Kulturgebiete thematisiert, die Klammer bildet zwischen den auseinanderdriftenden, vordergründig nicht mehr vereinbaren, aber allesamt zur Selbstverständigung des Menschen gehörigen Schöpfungen, vor allem wissenschaftlicher Art. Und in ihrer kritischen Funktion relativiert sie diese Schöpfungen auf die Unergründlichkeit des Menschen und der Welt, welche ebenso in der exzentrischen Struktur und ihrer doppelten Distanz zur Wirklichkeit begründet liegt wie die Möglichkeit des Verstehens und der hermeneutischen Begriffe. Diese Distanz ermöglicht die cognitio rei. Plessner übernimmt das Begriffspaar von Misch:

"Cognitio circa rem ist handeln können durch Beherrschung der Konstellation, in welcher

[367] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 256

die 'Sache' auftritt, ausgedrückt in einer Sprache, die im Idealfall alle natürlichen Wortbedeutungen durch Zeichen ersetzt hat. Cognitio rei ist Sicht auf den Kern der Sache durch distanziertes, entfremdendes Verstehen, ausgedrückt in einer Sprache, deren Bemeisterung des innigsten Lebenskontakts mit den natürlichen Wortbedeutungen bedarf und jede Formalisierung durch Zeichen abwehrt."[368]

Beherrschung durch Gebietsabgrenzung und Verständnis durch Bodenerschließung (vor dem Hintergrund der Bodenlosigkeit der Welt) stehen sich gegenüber, zwei Möglichkeiten, die wiederum der Gebrochenheit der exzentrischen Position zu verdanken sind; diese bezeichnet Plessner auch, und zwar bezogen auf den hier erörterten Zusammenhang und ausgehend von dem Hiatus zwischen 'Insich' und Übersich', als "die offene Einheit der Verschränkung des hermeneutischen in den ontisch-ontologischen Aspekt: der Möglichkeit, den Menschen zu verstehen, und der Möglichkeit, ihn zu erklären, *ohne* die Grenzen der Verständlichkeit mit den Grenzen der Erklärbarkeit zur Deckung bringen zu können"[369].

Als Ding unter Dingen in der (Außen-)Welt stehend unterliegt der Körper denselben Gesetzen, die den Erklärungshorizont der Naturwissenschaften und die technische Beherrschbarkeit ausmachen; als über sich und der Welt[370] stehend konstituiert sich dem Menschen ein Verstehenshorizont, in dem er seine Schöpferkraft, seine Geschichtsmächtigkeit entdeckt. Beide Aspekte: Dinglichkeit oder "Ohnmacht"[371] und "Exponiertheit"[372] oder Macht verschmelzen nicht, bilden nicht einen Horizont, sondern: "Ding und Macht kollidieren, indem sie in der Undverbindung das Kompositum Mensch bilden, das in Transparenz die durch Nichts vermittelte Einheit seines offenen Wesens ausmacht."[373]

Könnte man zunächst glauben, daß der Verstehenshorizont den Erklärenshorizont in sich einbegreift, weil er ja die Bedingungen aufdeckt, die der Mensch auch unter Verwendung seiner Erklärungskraft und seines körperlichen Seins sich selber schafft und die den Rahmen für sein Leben bilden, so hören wir hier dagegen, daß zwischen beiden Möglichkeiten ein Hiatus besteht, der aber nichts anderes ist als die Fortsetzung des innerhalb der exzentrischen Lebensform wirksamen Hiatus auf der Ebene des Wissens, seiner Formen und 'Gebiete'.

Die Verschränkung der beiden Aspekte zeigt sich z.B. daran, daß der Mensch sich gerade dadurch, daß er sich, ins Sein integrierend, als Ding unter Dingen faßt, in den Machtbereich der Naturwissenschaft und Technik stellt und sich ihm unterwirft, wenn er nicht zugleich seine exponierte und distanzierte Stellung nutzt, um sich die Gewordenheit der technischen Macht, in der seine Ohnmacht als vom

[368] Mit anderen Augen, GS VIII, S. 100
[369] GS V, S. 231
[370] "Offen wie die Welt ist der Mensch in ihr außer ihr." (GS V, S. 230)
[371] GS V, S. 226
[372] GS V, S. 191
[373] GS V, S. 227

Körper bestimmtes Wesen durchscheint"[374], durch sein eigenes Schöpfertum transparent und damit die Veränderbarkeit des Bedingungsrahmens bewußt zu machen.

In dem "Auseinandertreten von Verständnis und Beherrschung" sieht Plessner die "größte Gefahr" unserer Epoche: "Wir beherrschen eine Natur, die wir nicht mehr verstehen. Wir verstehen eine menschliche Welt, die wir nicht mehr beherrschen."[375]

Der Mensch stellt sich gegen die Forderungen seiner exzentrischen Position, wenn er das "zu sich ermächtigt Sein"[376] nur auf sich als eines Körperdings in der Natur bezieht, nicht aber auch auf sich als geistiges Wesen, das durch echte Selbstbegrenzung der bloßen Beschränkung auf die Dinghaftigkeit und Verfügbarkeit einen Riegel vorschiebt. Hier sieht Plessner eine Aufgabe der Philosophie: "Wenn es der Philosophie nicht gelingt, die Erkenntnis der menschlichen Welt mit der Erkenntnis der Natur, die Beherrschung mit dem Verständnis ins Gleichgewicht zu bringen, wird kein politischer Fortschritt, kein religiöses Erwachen auf die Dauer, die dem Menschen drohende Gefahr abzuwenden vermögen."[377]

Das ist nur scheinbar ein Widerspruch zu der oben gemachten Feststellung des Hiatus zwischen den beiden Möglichkeiten, denn ins Gleichgewicht bringen bedeutet nicht zur Deckung bringen, sondern den Horizont der Verschränkungseinheit beider offen zu halten, zu welchem Zweck eben jene hermeneutische Logik im Zentrum der Philosophie stehen muß, die nicht im Dienste falscher Autoritäten, sondern sich "in Schulterhöhe mit dem sich aussprechenden Leben" und an dessen "einheimischen Ausdruck" hält, um damit von der Ebene strenger, autoritärer und ungeschichtlicher Bestimmungen auf die "Ebene von Überraschung und Erinnerung"[378] zu wechseln, von der scheinbaren Sicherheit der in einem unbeweglichen Rahmen sich haltenden Vorhersehbarkeit rein körperlicher Abläufe zur echten Sicherheit des Wissens um das offene Frage Sein des Menschen, um die Unvorhersehbarkeit der geschichtlichen Situationen, überzugehen.

Weil die Philosophische Anthropologie die Aufgabe der Öffnung, des aufschließenden Exponierens verfolgt, stellt sie die Gebietsfrage gewissermaßen in negativem Sinne: sie übt Kritik an Gesetzgebungen und dogmatischen Vorentscheidungen hinsichtlich der Frage nach dem Menschen und wehrt die Anwendung entsprechender Begriffe ab; sie will ja nicht festlegen, sondern hinter den Festlegungen und Bestimmtheiten die Sache, den Menschen und seine geschichtlich aufgebaute Welt, sehen lassen, um so den Raum frei zu machen für neue Verwirklichungen.

---

[374] vgl. GS V, S. 226f.: "Von diesem Körper läßt sich der Mensch bis ins letzte bestimmen, auch wenn er dagegen den Kampf aufnehmen kann ..."
[375] Mit anderen Augen, GS VIII, S. 101
[376] GS V, S. 200
[377] GS VIII, S. 101
[378] GS V, S. 215

§ 14. Sinn- und Wertfrage

Denn die exzentrische Seinsweise ist "nur als Realisierung durchführbar"[1], nicht als einfache Übernahme dessen, was ihr 'von der Natur mitgegeben' worden ist, als bloßes zu Ende Leben und in der positionalen Mitte Aufgehen, sondern der Mensch muß "sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*"[2]. D.h. er kann seine exzentrische Position nicht einfach einnehmen, um sie ein für alle Mal innezuhaben, sondern er muß ständig an ihrer Verwirklichung arbeiten. In diesem "*Vollzug* vom Zentrum der Gestelltheit aus"[3] hat es der Mensch nicht mit den immer gleichen Tönungen der Umwelt zu tun, sondern, wie bereits erörtert wurde, mit sachhaltigen Gegenständen, welchen er in seinem Lebensvollzug einen Sinn abringt oder gibt, der gerade aufgrund des Eigengewichts der Gegenstände je nach Situation wechseln kann. Der Begriff der Situation meint ja die Verschränkung von sinnfreier Welt und einer Umwelt voller Sinnbezüge. Diese Umwelt ist kulturell geprägt, d.h. sie besteht aus den Ergebnissen der Leistungen, zu denen der Mensch gezwungen ist, um den Ausgleich, den ihm die Natur vorenthält, durch eine 'zweite Natur'[4] zu erreichen. Diese erfüllt ihre Funktion aber nur, wenn die Kultur als der Inbegriff jener Ergebnisse und die kulturellen Gegenstände real werden im Sinne des Gesetzes der vermittelten Unmittelbarkeit, daß sie also jenes "Eigengewicht"[5] bekommen, das Wirkliches für den Menschen haben muß, um seine Lebensform durchführen zu können. Und in dieser inneren Struktur liegt nun die Möglichkeit begründet, daß sich das Ergebnis einer Leistung vom ursprünglichen Sinn, den es für die menschliche Lebenspraxis hatte, ablöst und in dieser neuen Eigenständigkeit die Sinngebungsrichtung oder, wie man auch sagen könnte, den Richtungssinn, der in der Korrelation von Person und Umwelt angesiedelt ist, mitbestimmt, ohne daß die Richtungsänderung ins Bewußtsein gelangt, und zwar aus dem Grunde, weil das Bewußtsein noch nicht in der Lage war, die dazu notwendige Distanz zwischen sich und den Gegenstand, in diesem Fall das kulturelle Produkt, zu legen.

Dann kann zweierlei geschehen: der Mensch läßt sich von seinen Werken bestimmen, weil er sie noch gar nicht in ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit erkannt hat; oder seine Werke gelangen bis in die Sphäre der Sinn- oder Wertfreiheit, aus welcher sie sich als welthafte Bedrohung und unvorhersehbare Gefahr zurückmelden. Er kann dieser Gefahr gar nicht entgehen, wie so manche 'Fortschritts'kritiker wahrhaben wollen. Denn so wie bei Kant der Widerstreit der

---

[1] GS IV, S. 384
[2] GS IV, S. 383
[3] GS IV, S. 384
[4] vgl. GS IV, S. 385
[5] GS IV, S. 385

Vernunft mit sich selbst in der Natur der Vernunft selber begründet lag, so liegt in der exzentrischen Lebensform selber jener nicht zu umgehende oder zu überspringende "Aspekt einer absoluten *Antinomie*: sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt" [104] -, der den Menschen immer wieder in die Widersprüche führt, die in der Eigendynamik des Getanen fundiert sind.

Deshalb ist aber auch, wie für die Vernunft die Kritik notwendig war, für den Menschen die Selbstbesinnung notwendig. Sie ist kein müßiges Beiwerk seines Tuns, sondern die in seiner antinomischen Struktur gründende unabdingbare Vergewisserung über den Sinn seines Tuns, die als philosophische Besinnung bis zu den Gründen für diese Struktur vordringt und damit die Selbstbesinnung, die immer kritisch ist und die Plessner als Philosophische Anthropologie durchführt, als zuinnerst der menschlichen und menschheitlichen Lebensform zugehörig legitimiert.

Und wie bei Kant wird diese kritische Selbstbesinnung immer mit einer Selbstbegrenzung verbunden sein, deren Bedingungen aber nicht ein für alle Mal angegeben werden können, sondern sich auf die personale, menschheitliche und geschichtliche Situation beziehen müssen.

Eins muß aber betont werden: jede Rede von der Wertfreiheit z.B. der Wissenschaften suggeriert den Weltcharakter des so Prädizierten und damit eine Stellung außerhalb des von der Exzentrizität geforderten Vollzugszwangs und lebenspraktischen Sinns der Leistungen, außerhalb der umweltlichen Sinnbezüge und geistigen Sinngebungen. Was aber vom Menschen gemacht ist und hierin nicht einbezogen wird, kann eine unlegitimierte Herrschaft über ihn antreten mit defizitären Folgen bis hin zur Selbstbedrohung durch das 'Können des Menschen, sein Schicksal zu spielen'.

§ 15. Philosophieren lernen

In Wahrheit aber ist Schicksal etwas zu Erleidendes: "Schicksalsformen sind nicht Formen *des* Seienden, sondern *für* das Seiende; das Sein tritt unter sie und erleidet sie" [105], und es ist ausschließlich lebendiges Sein, das von dieser Art Notwendigkeit bestimmt wird, zu welcher Jugend, Reife und Alter zu zählen sind [106].

Was demnach in dem Satz, in welchem das Schicksal einem Können unterstellt wird, zur Vereinigung kommt, sind die zwei 'Seiten' der Verschränkungseinheit, die den Menschen ausmacht: Macht und Ohnmacht. "Zurechnungsfähigkeit und

[104] GS IV, S. 384 (Hervorheb. v. R.B.)
[105] GS IV, S. 211
[106] vgl. GS IV, S. 211f.

Unzurechnungsfähigkeit"[87]. Es wurde aber gesagt, daß zwischen beiden Momenten der Einheit Nichts vermittelt: "Keines von beiden ist das Frühere. ... Zwischen ihnen klafft Leere."[88] Und genau dieses 'undialektische Verhältnis'[89] zeigt sich daran, daß das Können in der obigen Verbindung ja nichts anderes ist als die darin durchsichtig werdende Ohnmacht, und das Schicksal, das der Mensch sich selber bereitet, nichts anderes als die darin transparente Zurechnungsfähigkeit.

Wenn aber ein solches Verhältnis zwischen den widersprechenden Momenten vorliegt, eine die Verschiedenheit beider begründende synthetische Einheit, die in der Gebrochenheit der menschlichen Lebenssituation zum Ausdruck kommt, in der, wie Plessner variiert, "Durchsichtigkeit"[90], "Transparenz"[91] oder "Durchgegebenheit"[92] des Menschen "in ein anderes Reich"[93], in das "Andere seiner selbst"[94]: was bedeutet das für die Selbstbesinnung, zumal in ihrer philosophischen Form, und ihre Notwendigkeit? Wird sie dann nicht wieder überholt von diesem Anderen, der Dinglichkeit, dem Unterworfensein unter die Naturgesetze, der "Gebundenheit an ein Volk"[95] (worin sich die Naturhaftigkeit des Menschen, die Gebrochenheit seiner Transparenz[96] ausdrückt)? Wenn ohnehin die Bestimmtheit als Körperding und dessen Beschränktheit durch die Macht und das Können des Menschen auch zur Philosophie[97] durchscheint, genügt dann nicht die einfache Selbstbeschränkung und ohnmächtige Ergebenheit in diesen Aspekt, ohne weiter zu 'räsonieren'?

Sie würde genügen, wenn sie überhaupt möglich wäre! Und sie wäre nur möglich, wenn der Mensch das sein könnte, was er ist, und sich nicht erst dazu machen müßte.

Weil aber nicht gesagt werden kann, was der Mensch ist, ohne danach zu sehen, wozu er sich gemacht hat, noch macht und machen wird, und weil überdies das 'danach Sehen' immer schon im Dienste eines solchen 'Wozu' steht, hat weder die theoretische Besinnung (ob sie als philosophische Anthropologie oder Philosophie auftritt) noch die Praxis (wie immer sie gedacht wird, ob als sittliches Handeln oder als politische Praxis, die wiederum unterschiedlich gefaßt werden kann) einen Primat über das jeweils andere.

"Den Primat hat das Prinzip der offenen Frage oder das Leben selbst."[98]

Unter diesem Prinzip steht das Philosophieren wie alles Können des Menschen

---

[87] GS V, S. 225
[88] ebd.
[89] vgl. ebd.
[90] GS V, S. 225
[91] GS V, S. 226 (im Orig. kursiv)
[92] GS V, S. 227
[93] GS V, S. 225
[94] GS V, S. 226
[95] GS V, S. 228
[96] vgl. GS V, S. 231
[97] vgl. GS V, S. 212
[98] GS V, S. 202

in jenem Aspekt der absoluten Antinomie. Das wird offenbar in der für das Philosophieren typischen Wendung: "nämlich das schon zu sein und in dem schon zu stehen, wohin man durch die Antwort erst kommen will"[397].

Von dieser Wendung wurde bereits mehrmals unter dem Stichwort 'Antizipation' oder 'Vorwegnahme' gesprochen, und jetzt hat sich die Fundierung dieser Struktur in einem bestimmten, vom Prinzip der Unergründlichkeit getragenen Blick auf das Leben und den Menschen erwiesen.

Könnte Philosophie gelernt, und d.h. ihr Wesen bestimmt werden, dann hätte man diesen Blickpunkt und den Aspekt der Antinomie, der die offene Einheit des Menschen ausmacht, verlassen, die Antinomie wäre ein für alle Mal gelöst, und es wäre dadurch dem Menschen "sozusagen buchmäßig die Not seines Lebens abzunehmen, aus der heraus er sein Leben zu gestalten hat"[398].

Die kritische Einschränkung auf die Möglichkeit, daß nur philosophieren gelernt werden kann, und zwar an vorhandenen Versuchen, sichert das Recht und die Pflicht, diese aus derselben "Quelle"[399] des Prinzips der Unergründlichkeit, aus welcher sie ihre Möglichkeit geschöpft haben, zu bestätigen oder zu verwerfen.

§ 16. Offenheit und Unabschließbarkeit

Das Prinzip der offenen Frage oder der Unergründlichkeit wird aber aufgegeben, wenn man jene typische Wendung des Philosophierens, die "Situation der Vorgelagertheit"[400], als die einzige, sogar noch bis in ihren "Quellgrund"[401] vorgedrungene Möglichkeit der Philosophie verabsolutiert, anstatt sie als "*entstanden* zu denken"[402].

Faßt man sie nicht als geschichtliche, dann verläßt man die Perspektive der Lebensphilosophie - der Mensch als der Schöpfer der Kultur und der philosophischen Systeme - schneller, als man sie eingenommen hat, sie verengt sich auf den Horizont einer bestimmten Kultur mit einem bestimmten Menschenbild (eben des Menschen, der sich als Macht und Können entdeckt hat), statt, wie es beabsichtigt war, sie zu einer "Universalperspektive"[403] auf den Menschen und die Welt auszuweiten.

Mit jeder Wesensbestimmung des Menschen würde eine Philosophie, die die

[397] GS V, S. 213
[398] GS V, S. 206. Plessner weist darauf hin, daß es das auch gegeben hat: "Die Bibel, der Koran haben diese Funktion gehabt. Auch das kann es wieder geben. Gerade daran zeigt sich aber, in der Bedingtheit des Aspekts, die Bodenlosigkeit der sog. Existenz." (ebd.)
[399] GS V, S. 202
[400] GS V, S. 213
[401] GS V, S. 214
[402] GS V, S. 213
[403] GS V, S. 148

Blickwendung auf den Menschen einmal vollzogen hatte - weil sie in einer "'Kritik' der Philosophie"[4-6] nach deren Erzeugungsbedingungen gefragt hatte und diese Frage in der geschichtlichen Situation anstand -, hinter ihre eigene Einsicht zurückfallen und die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit nicht erfüllen. Nur aufgrund des Verzichts darauf, eines "schöpferischen Verzichts ergibt sich *die* Universalität des Gesichtsfeldes für das Menschliche, die allein dem universalen Sinn der Philosophie entspricht"[4-7].

Ohne jeden Rückhalt an einer Verabsolutierung und ohne "unbedingte Verankerung"[4-8], nur gebunden an die menschliche Wirklichkeit, die die Philosophische Anthropologie unter dem Prinzip der offenen Frage freilegt und in ihrer Bodenlosigkeit und Nichtigkeit zeigt, wird das Philosophieren selber bodenlos und nichtig[4-9].

Anders gesagt: weil die Philosophie, auch in ihrem Zutun zur Philosophischen Anthropologie, weder nur auf das geistige Moment des Menschen noch (und das schon gar nicht) auf das körperliche oder seelische geht, sondern auf die synthetische Einheit, das Ganze von Mensch und Welt, diese Einheit aber eine durch Nichts vermittelte, eine Gebrochenheit ist, überall den Hiatus und die Durchsichtigkeit von einem der widersprechenden Momente ins andere aufweisend, hat sie an diesem Nichts gleichsam ihren Rückhalt und weist damit ins Offene dieser Einheit.

Das zeigt sich daran, daß nicht durch die Übernahme einer Tradition oder durch eine vorgängige Wesenserörterung, sondern nur im konkreten Philosophieren Philosophie da ist, wie auch die offene Einheit des Menschen nur im Vollzug da ist, was zugleich bedeutet, daß sie sich in Situationen findet, in denen sich die Verschränkung ihrer Momente widerspiegelt. In der "Besorgtheit um die Bezwingung der konkreten Situation bekundet sich allgemein schon der Primat des selbstmächtigen Lebens und der offenen Frage, bekundet sich die Übernahme der Bodenlosigkeit in das Prinzip der Lebensführung, die ebenso elementar die Problematik der Philosophie und die Problematik des zur Philosophie mächtigen Menschen erzeugt als sie entdeckt."[4-10]

Kann für Kant der Grad der Annäherung der Menschheit an ihre Idee nicht bestimmt werden und weist die Kritik, die uns vor solchen Bestimmungen zurückhält, ins Offene und auf die Freiheit, die zur Ausführung der Idee notwendige Voraussetzung ist, so ist die Philosophische Anthropologie durch ihre Blickwen-

---

[4-6] GS V, S. 213. Plessner übernimmt hier in 'Macht und menschliche Natur' diese Wendung, die seinen Zugang zur Bestimmung der Philosophieidee anzeigt.

[4-7] GS V, S. 201

[4-8] GS V, S. 215. Hier betont Plessner, daß dies das "Neue der von Dilthey ausgehenden Richtung" sei.

[4-9] An verschiedenen Stellen seines Werks charakterisiert Plessner die Philosophie und das Philosophieren als bodenlos oder nichtig, so z.B. GS V, S. 212 u. 214, GS IX, S. 97, 100 u. 401.

[4-10] GS V, S. 219f.

dung auf dieses Offene der menschlichen Wirklichkeit schon von sich aus an die Offenheit und Bodenlosigkeit verwiesen, denn der Mensch und seine Welt sind nicht, sondern müssen, getreu jenes antinomischen Aspekts, vollzogen werden.

"Das Wissen, das spezifisch aus Ganze geht - Philosophie und Anthropologie - ist nicht wie irgend ein Fachwissen auf bestimmten 'Gebieten' gegen irrationale Lebensentscheidungen neutralisierbar. Welt und Mensch sind keine Gebiete, sondern Größen, die zu ihrem 'Sein' einen immer noch zu vollziehenden Einsatz des Lebens brauchen."[41]

Der Mensch ist zu dem, was er schon ist, ermächtigt und findet sich deshalb "verantwortlich und frei"[42].

§ 17. Freiheit und Würde

Die absolute Antinomie, in welcher der Mensch steht und die alle Bereiche seines Denkens durchzieht - und für die Plessner mehrere Bezeichnungen findet: der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt; er muß sich zu dem, was er schon ist, erst machen; und andere Variationen des Themas 'Doppelaspekt' von Selbst und Ding, Macht und Ohnmacht usw., die zusammengefaßt werden können in dem Begriff der 'natürlichen Künstlichkeit' -, ist der Ursprungsort seiner Freiheit.

Man könnte in Anlehnung an Kant - ohne nun dessen Freiheitsbegriff mit demjenigen Plessners zu identifizieren - sagen, daß der Begriff der Freiheit den 'Schlußstein von dem ganzen Gebäude' eines Systems der Positionalität in ihren Stufen ausmacht und mit ihm das Experiment einschließlich der Gegenprobe abgeschlossen wird. Denn was unter dem Gesichtspunkt der Grenzrealisierung als Positionalität des lebendigen Körpers entwickelt wurde und den Widerspruch des 'Ihm entgegen' und 'Über ihm hinaus' braucht, um die Ganzheit der lebendigen Gestalt zu konkretisieren, findet seinen Abschluß in der letzten Möglichkeit der Realisierung des Grenzverhältnisses, in der absoluten Antinomie der exzentrischen Positionalität, in welcher das 'Über ihm hinaus' eine solch große Distanz zwischen das Zentrum und den Kreis von Körperleib und Umgebung legt, daß damit die Sphäre der kreishaft geschlossenen Natur, in welcher ein Gleichgewichtszustand vorherrscht, verlassen wird (ohne sie hinter sich zu lassen), um überzugehen in eine Sphäre des Ungleichgewichts, in welcher sich die Antinomie auflöst (ohne aufgehoben zu werden) in das Verhältnis, das in ihr ausgesprochen ist: das Verhältnis zwischen Sein und Sollen; in diesem stehend sucht der Mensch den Ausgleich.

---

[41] GS V, S. 220, Anm. 21
[42] GS V, S. 200

Plessner schreibt: "Künstlichkeit im Handeln, Denken und Träumen ist das innere Mittel, wodurch der Mensch als lebendiges Naturwesen mit sich in Einklang steht. Mit der erzwungenen Unterbrechung durch gemachte Zwischenglieder hebt sich der Lebenskreis des Menschen ... in eine die Natur überlagernde Sphäre und schließt sich dort in der Freiheit. ... So bricht ihm immer wieder unter den Händen das Leben seiner eigenen Existenz in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in *Sein* und *Sollen* auseinander. ... eine Macht im Modus des Sollens erst entspricht der exzentrischen Struktur. Sie ist der spezifische Appell an die *Freiheit* als das Stehen im Zentrum der Positionalität und das Movens für den geistigen Menschen, für das Glied einer Mitwelt."[410]

So 'deduziert' Plessner die Freiheit in seiner Theorie der Lebenskategorien.
- Er bezeichnet sie hier als das Stehen im Zentrum der Positionalität und damit gleichsam als die dem Exzentrum wesensgemäße 'Haltung'.
- Er stellt sie, wie den Geist der Natur und das Sollen dem Sein, der Gebundenheit gegenüber, so daß sie auch als Synonym für die Weltoffenheit gegenüber der tierischen Umweltgebundenheit betrachtet werden kann.
- Und er weist ihr den Ort zu, wo sich der Lebenskreis des Menschen schließt, dabei die Sphäre der Natur durch das Machen, die Kultur, die Objektivationen des Geistes überlagernd.

Betrachtet man die körperlich-geistige Lebensform als ein *System*, wie Plessner das mit dem lebendigen Körper generell tut[411], dann kann die Stellung und Bedeutung der Freiheit, ausgehend von dieser dreifachen Charakterisierung, genauer bestimmt werden.
- Sie ist die Bedingung des Zusammenschlusses der Teile des menschlichen Lebenskreises zu einem einheitlichen Ganzen.
- Sie gehört dabei diesem System selber an, als eine zur Gebundenheit, Dinghaftigkeit, Ohnmacht polare Größe.
- Sie steht aber auch außerhalb des Systems an dem Ort des möglichen Blickpunkts auf das System des Lebenskreises. Zu dem für jeden lebendigen Körper spezifischen systeminternen synthetischen Einheitspunkt[412] tritt ein systemexterner hinzu, von welchem aus der Träger des Systems diesem synthetisch gegenüberzutreten und sein Bildungsgesetz ausfindig zu machen vermag[413].

[410] GS IV, S. 391f.
[411] vgl. GS IV, S. 216
[412] vgl. oben, S. 151. Dieser Einheitspunkt unterscheidet sich beim menschlichen Körper gegenüber dem tierischen dadurch, daß die Systemautonomie des ersteren in den Leib verschränkt ist und so auch die unwillkürlichen Prozesse, die auch autonom genannt werden, vom geistig-personalen (Ex-)Zentrum beeinflußt werden können (vgl. GS VII, S. 238 u. GS III, S. 376).
[413] vgl. oben, S. 72, Anm. 79. Man darf diese Analogie zur Autonomie des kritischen Systems und zur Freiheit gegenüber der Autonomie nicht als billige Übertragung der Verhältnisse aus einem Bereich auf einen anderen verurteilen (vgl. dazu oben, S. 130), sondern muß sich die volle Tragweite der lebensphilosophischen Wendung der Blickbahn vergegenwärtigen, die den Blick leitet auf 'das Leben selbst das philosophiert' (vgl. oben, S. 112).

Die exzentrische Lebensform verwirklicht sich unter der Voraussetzung der Freiheit, und in dieser bekundet sich die doppelte Distanz des Zentrums zum Körperleib oder das 'Stehen' im Zentrum[407]. Für diese Lebensform ist die Einheit ihrer Teile, Größen oder Sphären das leere Hindurch ihrer Vermittlung, wurde gesagt, oder auch, daß sie eine durch Nichts vermittelte Einheit sei, eine synthetische Einheit, in welcher die Teile Selbständigkeit erhalten und zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, indem sie sich begrenzen und so der Übergang von einem zum andern Teil möglich wird[408]. Dann aber darf mit gutem Grund behauptet werden, daß sich dieses Nichts der Vermittlung oder das leere Hindurch, das die Einheit als Bruch konstituiert, als Freiheit offenbart; und in der Tat spricht Plessner nicht nur im kritizistischen, sondern auch im anthropologischen Zusammenhang vom "Nichts der Freiheit"[409].

Diese Freiheit ist kein Konstrukt, keine bloße Idee, wie sie es ja auch für Kant nicht war, der ihre Wirklichkeit durch das Sittengesetz gesichert sah, sondern gehört zur menschlichen Wirklichkeit wie das Altern oder das Zentralnervensystem, nur eben in einer besonderen, merkwürdigen Stellung. Merkwürdig deshalb, weil die Paradoxie der Grenze sich auf die Freiheit überträgt: sie steht innerhalb und außerhalb des Systems.

Wenn diese Charakterisierung stimmt, dann darf diese paradoxe Stellung nicht nur in der Stimmigkeit der Theorie, sondern muß auch in der Wirklichkeit bewiesen werden, sie muß sich in irgendeiner Weise zeigen.

Worin also äußert sich die Freiheit?

Plessner selbst gibt uns den Schlüssel zur Beantwortung der Frage, wenn er das Mittel nennt, mit welchem der menschliche Lebenskreis über die Natur sich 'erhebt' und in der Freiheit schließt: es ist die erzwungene Unterbrechung durch gemachte Zwischenglieder, wobei man in dieses 'gemacht' durchaus jede Art von Expressivität einschließen darf bzw. das Machen, wie es in der 'Einheit der Sinne' der Fall ist, zu den Äußerungsformen des Geistes rechnen kann.

Alle Objektivationen des menschlich-geistigen Lebens, von den Ausdrucksbewegungen bis hin zum Recht zeugen von der Freiheit als der Bedingung der Synthesis des menschlichen Lebenskreises und der Grenzverhältnisse, ob zwischen Körper und Leib, Geist und Körperleib, der ganzen Person zu ihrem Körper etc. oder auch zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. In allen menschlichen Lebensbereichen ist der "Zwang zum Ausgleich" zwischen Innerhalb und Außerhalb, "Draußen

---

[407] Jetzt wird auch begreiflich, warum der distanzierende Blick zu neuer Freiheit führt, vgl. oben, S. 164.

[408] Diese 'Übergänge' im 'menschlichen System' werden noch genauer bezeichnet werden.

[409] GS V, S. 127, wo es um das Nichts der Freiheit zwischen Öffentlichkeit und Rückhaltlosigkeit geht.

und Drinnen"[419], spürbar. Vom körperlichen "Verhalten zu Verhältnissen"[420] (das Tier dagegen lebt einfach mit Verhältnissen sich verhaltend) bis hin zur Stiftung des Rechts[421] beugt sich der Mensch diesem von seiner distanzierten Position ausgeübten Zwang. Aber er unterwirft sich dieser Notwendigkeit aus Freiheit, weil sie es ist, die den Ort innerhalb außerhalb einnimmt, weil sie das Nichts zwischen den auszugleichenden Größen ist und die Grenzübergänge zwischen den Teilen zu einem einheitlichen Ganzen bewerkstelligt, zu einer gebrochenen Einheit, weil das Übergehen das Nichts in Gestalt der Freiheit ist.

Besonders deutlich zeigt sich dies in den äußersten Möglichkeiten, den "Grenzen des Verhaltens"[422]. An solche Grenzen stößt der Mensch, wenn er sich in Situationen findet, die ihre Bewandtnis für ihn verloren haben; zu denen er kein Verhältnis eingehen kann, in welchem er seinen Körper in sinnvoller Weise, d.i. handelnd, sprechend, einen Ausdruck formend, einzusetzen vermag; das bedeutet aber zugleich, daß ein Verhalten *zu* seinem Körper nicht mehr nach dem Prinzip sinnvoller Verhältnisse, dem Geist, gestaltet werden kann. Die virtuelle Intentionalität des Körperleibs richtet sich auf eine Situation, die gar keine "Erfüllbarkeit"[423] in sich trägt, anders gesagt: die Situation stellt eine Frage, auf die wir keine Antwort haben[424], der gegenüber wir ohnmächtig sind, weil wir keine geistige Möglichkeit in die Tat umsetzen können.

Dennoch ist es der Geist, der den Menschen vor der Kapitulation bewahrt; zwar gerät ihm sein Verhalten zur Verkörperung[425] - die Herrschaft über seinen Körper als Voraussetzung seines instrumentalen Gebrauchs - außer Kontrolle, aber gerade das, was ihm die Hilfsmittel zur Gestaltung der Situation versagt, rettet ihn auch über sie hinweg: er nimmt sich gleichsam die Freiheit, die er in der Situation verloren hat, um sich von ihr zu lösen. Er vergrößert gewissermaßen die Distanz, stellt sich in die exzentrische Mitte und läßt seinen Körper, zu dem er kein Verhältnis gefunden hat, allein reagieren: je nach Art der unbeantwortbaren Situation lachen oder weinen[427].

---

[420] Lachen und Weinen, GS VII, S. 241

[421] Anthropologie der Sinne, GS III, S. 383

[422] vgl. Grenzen der Gemeinschaft, GS V, S. 129f.: "Über eine gesellschaftliche Distanz hin kann menschliche Freiheit nur politisch beeinflußt werden, weil in der extremen Verkürzung, in welcher die hinter ihren Masken irrealisierten Personen sich erscheinen, nur die Spielmittel der Diplomatie noch verfangen, zugleich aber diese so geschaffene Gesellschaftssphäre mit der Gemeinschaftssphäre ausgeglichen werden soll und muß. Dieser Ausgleich, das Recht, geschieht, wo es um weltliche Lebensgüter und Kulturwerte geht, im Staat, wo geistliche Werte und Güter auf dem Spiel stehen, in der Kirche." Weil dieser Ausgleich aber nicht die kontinuierliche Vermittlung schafft, weil es gar "keine Vermittlung" (ebd., S. 127) gibt, unterliegt er einer ständigen Veränderung - unter der Bedingung der Freiheit.

[423] Lachen und Weinen, GS VII, S. 359

[424] GS VII, S. 275

[425] vgl. ebd.

[426] vgl. Anthropologie der Sinne, GS III, S. 383

[427] Unbeantwortbare Situationen, die zugleich bedrohlich sind, erregen Schwindel und können bis zur tatsächlichen Ohnmacht führen; vgl. GS VII, S. 275.

Der Mensch findet "kraft seiner exzentrischen Position, durch die er in keiner Lage aufgeht ... die einzig noch mögliche Antwort: von ihr Abstand zu nehmen und sich zu lösen. Der außer Verhältnis zu ihm geratene Körper übernimmt für ihn die Antwort ... als Körper. Im Verlust der Herrschaft über ihn, im Verzicht auf ein Verhältnis zu ihm bezeugt der Mensch noch sein souveränes Verständnis des Unverstehbaren, noch seine Macht in der Ohnmacht, noch seine Freiheit und Größe im Zwang."[428]

Hier wird vollends deutlich, wie *Distanz*, *Freiheit* und *Verstehen* wesensmäßig zuinnerst zusammengehören. Freiheit ist dabei die Bedingung der Möglichkeit des Übergehens, wie es in den Wendungen 'Macht in der Ohnmacht' und 'Größe im Zwang' zum Ausdruck kommt, und sie ist die Voraussetzung der Einheit der Person bei aller Distanziertheit und Getrenntheit des personalen Zentrums vom Körper, weil sie dieses Übergehen selbst ist aufgrund ihres paradoxen Standorts innerhalb außerhalb und so das aus den Fugen geratene Verhältnis, die absolute Getrenntheit der 'Teile', dennoch zusammenhält. Zusammenhält nicht durch Etwas, das zu den verschiedenen Teilen hinzutreten und den Kitt zwischen den Bruchstellen bilden würde, sondern durch *Nichts*, ein Nichts, das sich im 'gelungenen' Übergehen, im *Ausdruck* dokumentiert und abgesehen von seiner Manifestation nur als Nullpunkt gleicher Möglichkeiten der Expression gedacht werden kann.

Plessner kann den Ausdruck als "eine Offenbarung des Wesens des Menschen"[429] bezeichnen, nicht weil er eine vorgängige Wesensbestimmung bestätigt, sondern weil er vermittels des Nichts der Freiheit die körperlich-geistige Einheit selbst noch in der 'Isolation' des Körpers aufscheinen läßt.

Das Wort vom 'Übergehen' zeigt schon an, daß Freiheit nicht als feste Größe gegeben ist, sondern in der Gestaltung des Selbstverhältnisses der Person zu sich und ihrem Körper (wie wir gesehen haben, auch da, wo dies Verhältnis auseinanderbricht) vollzogen werden muß. Diesem Sachverhalt verdankt sie ihre Leugnung und Nichtberücksichtigung von einer wissenschaftlichen Richtung, die sich auch bei der Betrachtung des Menschen naiv an die sicht- und greifbaren isolierten Teile hält und die Bedingungen der Möglichkeit der Isolierung unbeachtet läßt.

"Was immer zu den spezifischen Gaben menschlicher Natur gerechnet sein will, liegt nicht im Rücken menschlicher Freiheit, sondern in ihrem Bereich, dessen sich jeder Einzelne stets von neuem bemächtigen muß, will er ein Mensch sein."[430]

Und Plessner scheut sich nicht, das für den Menschen notwendige Verhalten zu Verhältnissen - oder auch "Mißverhältnissen" - als "Zwangslage der Freiheit zur Vernunft"[431] zu bezeichnen, jenes Wort also zu verwenden, das für die Freiheit außerhalb, gegenüber der Autonomie innerhalb des Systems, steht.

---

[428] GS VII, S. 276

[429] GS VII, S. 214. Auch "Lachen und Weinen" werden "als Ausdrucksformen" (ebd., S. 213) begriffen.

[430] GS VII, S. 210

[431] Anthropologie der Sinne, GS III, S. 375

Freies Stehen im Zentrum fordert im Unterschied zur bloß positionalen Abgehobenheit des Tieres eine andere Form der Selbststellung des Lebewesens zur Umgebung, d.i. eine andere Form des Bewußtseins, als dieses es hat. Darauf wurde bereits mit der Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit hingewiesen. Das Aufgehen in der Mitte des Lebenskreises reicht dem Menschen nicht. Freier Stand heißt "Stellungnahme"[432] - eine Paraphrasierung für die 'unterbrechenden Zwischenglieder' (oder auch für die vermittelte Unmittelbarkeitsbeziehung), welche in besonderer Weise die menschliche Form der Bewußtheit anspricht:

"Bewußtloses und bewußtes Verhalten ... sind gleichermaßen Möglichkeiten eines lebendig-sinnvollen Benehmens, das auf die Außenwelt bezogen ist, ohne durch eine 'Stellungnahme' hindurchgegangen zu sein. So finden sich beide Formen in der Tierwelt. ... Bewußtes Verhalten im Sinne eines motivierten, durch Stellungnahme hindurchgegangenen Handelns zeigt freilich nur der Mensch. Auf eine Forderung und Frage der Umwelt findet er die entsprechende (sachgemäße) Antwort."[433]

Hier ist mit anderen Worten ausgesprochen, was oben unter den Begriffen 'Natur' und 'Freiheit' thematisiert wurde. Die Abständigkeit der menschlichen Person bedeutet ja auch, wie mehrfach erwähnt, die Abständigkeit zum eigenen Körper, der ihr so zum Mittel für den Kontakt mit der Wirklichkeit, zum Instrument für das Herstellen der Zwischenglieder werden kann. Der durch das Abstandnehmen ermöglichte Verlust der Herrschaft über den Körper, um ihm die Antwort zu überlassen, kann ja nur vor dem Hintergrund eines durch dieselbe Abständigkeit ermöglichten Gewinns der Beherrschung, einer bewußten Beherrschung, erfolgen, bewußt im Sinne der wirklichkeitsentsprechenden Distanz, die auch die sachgemäßen Antworten ermöglicht.

Auch beim Menschen findet sich die bewußtlose Beherrschung, vor allem in immer wiederkehrenden Abläufen, immer gleichen Situationen; dann sind es allerdings der Umwelt bereits fest eingegliederte Situationen, die des Überraschungscharakters in einem hohen Grade beraubt und von der Unsicherheitszone der Welt abgesperrt sind. Es gibt auch instinktive Beherrschung wie beim Tier, die aber bei weitem nicht ausreicht, um die exzentrische Lebensform zu vollziehen. Dieser Vollzug fordert vom menschlichen Individuum einen Durchgang durch verschiedene 'Stadien' der Bewußtheit, angefangen von den Instinktreaktionen, bei einem Unmittelbaren also, der Möglichkeit nach endend bei diesem Unmittelbaren als einem Vermittelten; das hieße bei einer Beherrschung, hinter der die Bewußtheit verschwindet. "Seine ganze Entwicklung steht im Zeichen des Antagonismus zwischen instinktiver und bewußter Steuerung zum Zwecke der Anpassung an wechselnde Situationen."[434]

---

[432] Lachen und Weinen, GS VII, S. 350 (Der Ausdruck stammt von Buytendijk.)

[433] ebd.

[434] Anthropologie der Sinne, GS III, S. 373; vgl. Lachen und Weinen, GS VII, S. 238, wo es um das Lernen der Beherrschung geht, das sich im Rahmen der Doppelrolle, in dem auch das Bewußtsein eine doppelte Stellung hat, vollzieht.

Also auch hier wieder der Antagonismus, daß der Mensch sich zu dem, was er schon ist, erst machen muß. Die Gestaltung des Lebens unter dem Aspekt dieser Antinomie ist verknüpft nicht nur mit der Paradoxie der Freiheit, sondern auch mit einer Paradoxie des Bewußtseins, in der sich einmal mehr die Paradoxie der Grenze und das Verhältnis von Körperhaben und Leibsein, von Draußen und Drinnen, niederschlägt.

Bezogen auf die 'Lage' des Bewußtseins findet Plessner für die "Doppelrolle des Menschen als Körper und im Körper" folgende Formulierung: "Ich gehe *mit* meinem Bewußtsein spazieren, der Leib ist sein Träger, von dessem jeweiligen Standort der Ausschnitt und die Perspektive des Bewußtseins abhängen; und ich gehe *in* meinem Bewußtsein spazieren, und der eigene Leib mit seinen Standortveränderungen erscheint als Inhalt seiner Sphäre."[435]

Diesen beiden Standortbestimmungen korrespondieren zwei Orientierungssysteme, die wiederum der doppeldeutigen Stellung des Körperleibs entsprechen: Leib als absolute Mitte und Körper als Ding unter Dingen. Beide Ordnungen schließen sich aus, zwischen ihnen besteht ein Bruch. Die Ordnung der "*absoluten* Mittelpunktsbezogenheit aller Dinge der Umwelt auf meinen Leib" kann nicht mit der Ordnung der "*relativen* Gegenseitigkeitsbeziehung aller Dinge einschließlich meines Leibes (mitsamt meinem Bewußtsein)"[436] zusammenfallen. Sie bilden aber eine Einheit: jenen Bruch oder Hiatus, der sich als Verschränkung fassen läßt. "Beide Ordnungen sind ineinander verschränkt"[437].

Was bedeutet diese Verschränkungseinheit für das Bewußtsein, wenn es in der ersten Ordnung den absoluten Standort, in der zweiten Ordnung den relativen mitträgt? Mitträgt in seiner Rolle als 'Grundbedingung des Verhaltens eines Lebewesens in Selbststellung zur Umgebung', wobei beim Menschen die Selbststellung zu sich hinzukommt, die 'Reflexion auf sich selber'[438] - was ja nichts anderes bedeutet als die doppelte Abständigkeit und die Möglichkeit der beiden Ordnungen in sich enthält.

Die Verschränkung der beiden Ordnungen muß vom Menschen geleistet werden: sie gelingt mal mehr, mal weniger. Optimales Gelingen des Ausgleichs finden wir anmutig, mangelhaftes Gelingen und Mißlingen dagegen ungeschickt, schwerfällig oder gar tölpelhaft. Gerade in bezug auf die oben gestellte Frage hat *Kleist* in seiner Erzählung 'Über das Marionettentheater'[439] die Erscheinung der *Anmut* oder Grazie thematisiert. Er schildert dort drei Beispiele, in denen das Wesentliche der

[435] GS VII, S. 240
[436] ebd. (Hervorheb. v. R.B.)
[437] ebd.
[438] vgl. oben, S. 143
[439] H. von Kleist, Über das Marionettentheater, in: Sämtliche Werke, München, o.J., S. 825 - 831. Plessner weist mehrmals auf diese Erzählung hin, so in 'Lachen und Weinen', GS VII, S. 242, und in 'Zur Anthropologie des Schauspielers', GS VII, S. 416.

Anmut sichtbar wird: die Bewegung der Marionetten, die natürliche Anmut eines jungen Mannes und den Fechtkampf zwischen einem Menschen und einem Bären.

Kleist kontrastiert die Gebrochenheit der menschlichen Stellung auf dem Hintergrund der ungebrochenen, weil von keiner Reflexion getrübten Harmonie der Bewegungsabläufe bei Marionette und Tier. Er schildert die natürliche Anmut einmal in ihrer technischen Umsetzung beim Puppentanz, dann in der überlegenen Gewandtheit eines Bären, der der erworbenen, ständig neu zu vollziehenden und dabei die mit der Distanziertheit einhergehende Hemmung zu überwindenden Gewandtheit des Fechters Paroli bietet; drittens schließlich am Beispiel des jungen Mannes, der seine noch von keinem distanzierten Blick getroffenen natürlich-anmutigen Bewegungen zufällig in einem Spiegel sieht und nun unter der Bedingung des erwachten Bewußtseins künstlich wiederholen will, was aber gründlich mißlingt.

Kleist zieht ein Resumée: "Wir sehen, daß in dem Maße, als, in der organischen Welt, die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt. - Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so, daß sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d.h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott."[40]

Man könnte es auch so formulieren, daß das anfänglich Unmittelbare (die natürliche Anmut) am Ende als ein Vermitteltes steht. Das gilt auch für die Entwicklung und das Lernen der Körperbeherrschung beim Menschen, nur daß er, streng genommen, weder einen Anfang und schon gar keine Ende kennt, weil die vermittelte Unmittelbarkeit, deren Vollzugscharakter hier vollends deutlich geworden ist, von Geburt an bis zum Tod seine ständige Aufgabe bleibt. Weder hat er kein Bewußtsein noch ein unendliches, absolute Mittelpunktsbezogenheit und relative Gegenseitigkeitsbeziehung fallen für ihn weder in einem Nullpunkt noch in einer Sphäre zusammen, in der das Eine (die absolute Mitte) Alles (das Absolute in den Teilen, gleichsam die absolute Mitte als Ding unter Dingen) ist.

Zwar kennt das Exzentrum Mensch die Unendlichkeit als die seiner Abgehobenheit korrespondierende raumzeitliche Sphäre, und er kennt die Endlichkeit als das Zu-Ende-Gehen seiner Existenz, aber wie die beiden zu verschränkenden Ordnungen lassen sie sich "zwar in der Betrachtung für sich charakterisieren, aber nicht voneinander trennen"[41]. Kleists Spekulation spielt mit der Möglichkeit, die beiden

---

[40] Kleist, a.a.O., S. 830f.
[41] Lachen und Weinen, GS VII, S. 240

Aspekte von einander abzulösen, und sie ist darin wahr, daß er diese Ablösbarkeit nicht dem sein Leben führenden Menschen zuspricht, sondern als Folie benutzt, um die in ihrer für den Menschen unumgänglichen, die Gebrochenheit seiner Einheit ausmachenden, Verknüpfung der Aspekte zu zeigen. Und es ist diese gebrochene Verschränkungseinheit, die es allein dem Menschen vorbehält, *Würde* zu haben. Plessner erörtert den Begriff der Würde und nimmt Bezug auf Kleist: "... Würde hat ihre Wurzel nicht allein in der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott, sondern ebensosehr in dem mit der Abständigkeit zu sich gegebenen Abstand zu ihm. Würde besitzt allein die gebrochene Stärke, die zwischen Macht und Ohnmacht gespannte zerbrechliche Lebensform. Ihre Überlegenheit über das bloße Leben, die in ihren geistigen Äußerungen vernehmbar wird, erkauft sie mit Hemmung und Unterlegenheit im bloßen Leben. So erweist sich in Kleists Erzählung 'Über das Marionettentheater' der Bär dem Fechter überlegen. Mit der Entdeckung seiner selbst, diesem Über-sich-selbst-hinaus-Sein, dieser fatalen présence à soi hat der Mensch seine Freiheit gewonnen und die ungebrochene Sicherheit seiner Animalität verloren. Zwischen Natur und Gott, zwischen dem, was kein Selbst ist, und dem, was ganz Selbst ist, steht der Mensch, der sein Selbst sich präsentiert. Er besitzt weder die ungehemmte Präzision der Marionette bzw. die Instinktsicherheit des Tieres noch die vollkommene Ursprünglichkeit unfehlbarer Verwirklichung."[44]

Das Sich-Schließen des menschlichen Lebenskreises in der Freiheit bedeutet den Verlust der 'einfachen', ungebrochenen Harmonie der Animalität dann, wenn das Selbst sich präsentiert, d.h. wenn das Selbst-Bewußtsein erwacht oder der distanzierte Blick den eigenen Leib spiegelt, so daß das vordem 'selbstverständliche', natürliche In der Mitte Aufgehen sich spaltet in jene beiden Ordnungen.

Nun ist bemerkenswert, daß Plessner von Würde spricht und Kleist zum Zeugen anruft, wo doch dessen kleine Erzählung von Anmut und Grazie handelt. Es muß also unter einem bestimmten Gesichtspunkt möglich sein, in der Betrachtung des Menschen Anmut und Würde für gleich zu erachten oder aufgrund einer äußeren Gleichheit zu verwechseln. So gebraucht Plessner in den 'Grenzen der Gemeinschaft' "Würde und Anmut"[45] in einem Atemzug zur Bezeichnung der harmonischen Erscheinung eines Menschen. Er bezeichnet dort Würde als "die Idee einer Harmonie der Seele und zwischen Seele und Ausdruck, Seele und Körper ... Würde betrifft stets das Ganze der Person, den Einklang ihres Inneren und Äußeren, und bezeichnet jene ideale Verfassung, nach der die Menschen streben, die aber nur wenigen verliehen ist."[46] Später differenziert Plessner die Person als Einheit von Körper, Seele und

---

[44] Zur Anthropologie des Schauspielers, GS VII, S. 416. Die Frage der Verwurzelung der Würde entspricht formal der kantischen Frage der Verwurzelung des freien Willens, das Verhältnis zwischen göttlicher Ebenbildlichkeit und Exzentrizität dem Verhältnis zwischen Heiligkeit und Pflichtschuldigkeit des Willens.

[45] GS V, S. 76

[46] GS V, S. 75f.

Geist, so daß zum harmonischen Ganzen noch der Einklang mit dem Blickpunkt, von dem aus sie Äußeres und Inneres ist, hinzukommen muß.

Der Mensch präsentiert sich sein Selbst heißt doch: nicht nur die Welt bietet sich in seinem Bewußtsein dar[442] (und Welt bedeutet Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt), sondern auch er selbst als Ganzes kommt nicht umhin, sich als wirklich 'nur' in seinem Bewußtsein zu haben. Dazu bedarf es aber einer Distanzierung von sich selbst, mit welcher, wie Kleist geschildert hat, die Gefahr des Auseinanderbrechens der distanzlosen Harmonie heraufbeschworen wird, eine Gefahr, die wiederum nur durch noch weiteres 'Verlegen' des Standpunkts der Ferne gebannt werden kann.

"Nur in der Verschränkung von Abgehobenheit und Dabeisein, Ferne und Nähe erfüllt die Bewußtseinsimmanenz ihren wirklichkeitsaufschließenden Sinn"[443] und ihre Bedeutung für die Präsentation des Selbst oder, wie Plessner in 'Die Frage nach der Conditio humana' ausführt, die personale Verkörperung; denn der Mensch stellt sich nicht direkt dar, sondern benötigt aufgrund der Distanz und doppelten Immanenz den Weg über das Äußere, der sich als Expressivität und als Verkörperung in einer Rolle niederschlägt. Die immer wieder von der Struktur der Exzentrizität geforderte "Entäußerung"[444], die unter dem Aspekt einer Projektion des eigentlichen Menschseins als eines innerlichen, 'bei sich' seienden, als "Selbstentfremdung"[445] interpretiert wird, "hebt nicht nur nicht sein Selbst auf, sondern schafft es ihm. Nur an dem anderen seiner selbst hat er sich."[446]

Die Rolle ist das Mittel zum Vollzug der Verschränkung von Distanz und Nähe in mitweltlicher (sozialer) Hinsicht wie die Instrumentalisierung des Körpers zum selben Zweck in 'natürlicher' Hinsicht. Und der Ausgleich, den die Person zwischen Körper und Leib anstrebt, hat sein Pendant in der möglichen Identifikation mit der "Rollenfigur"[447]. Wenn also davon die Rede ist, daß die personale Existenz "zwischen körperlichem Sein und dem Zwang, dieses körperliche Sein zu beherrschen, das heißt es zu haben, einen Ausgleich finden muß"[448], dann gilt das nicht nur für die raumzeitliche Position, wie sie sich in körperlicher Haltung und Bewegung äußert, sondern auch für die soziale 'Position'. Nur kann an der letzteren ergänzt und weiter verdeutlicht werden, was Kleist angezielt hat: der Unterschied zwischen Beherrschung und bewußter Beherrschung.

Es gibt für die Person die Möglichkeit, in ihrer Rolle aufzugehen, ihr Selbst in einer Weise mit der Rolle zu identifizieren, die zwar einen Ausgleich bedeutet,

---

[442] vgl. GS IV, S. 377
[443] Lachen und Weinen, GS VII, S. 247
[444] GS VIII, S. 204
[445] ebd.
[446] ebd., S. 203
[447] ebd., S. 204
[448] ebd., S. 196

aber einen schiefen, weil die Kluft zwischen Selbst und Rolle zugeschüttet wurde. Die ganze Erscheinung dieser Person strahlt nicht Würde, sondern Gravität aus[452], sie ist zu sehr in der Selbstdarstellung durch Figuration der Rolle verhaftet, zu eng an diese gebunden, als daß sie ihr frei gegenübertreten könnte. Sie spielt die Rolle nicht und mit ihren Möglichkeiten[453], sondern trägt schwer an ihr. Es fehlt zwar nicht die Abgehobenheit, die das Selbst zu seiner Darstellung braucht, aber die Distanziertheit, d.i. das Bewußtsein der eigenen Rolle. Erst der Abstand zu ihr, das Darüberstehenkönnen macht den Umgang mit ihr leicht, ohne dessen Notwendigkeit aufzuheben. Das Selbst in der Rolle muß zum Inhalt des Bewußtseins, aus der absoluten Mitte herausgezogen und damit relativiert worden sein: nur zu einem Inhalt des Bewußtseins ist ein freies Gegenübertretenkönnen möglich, weil nur dann die Abständigkeit gegeben ist.

"... in Nichts kann der Mensch seine Freiheit reiner beweisen als in der Distanz zu sich selbst"[454], die zugleich ein Bewußtsein von sich selbst bedeutet als Voraussetzung der bewußten Beherrschung des Körperseins.

Die gelungene Verschränkung zeigt sich weder in einer selbstgefälligen Distanz, die sich über alles und jedes lustig zu machen weiß, weil sie nirgends mehr dabei ist, noch in einer unerbittlichen Nähe, in der alles dumpf und schwer wird, weil es keine Ablösung davon gibt, sondern äußert sich in dem Erscheinungsbild der, wie es Plessner genannt hat, "Schwermut der Grazie" und "Ernsthaftigkeit der Heiterkeit"[455]. Plessner hat diese Bezeichnungen für die indirekt-direkten "Beziehungen von Mensch zu Mensch"[456] geprägt, aber sie drücken die Verschränkung bis hinein in die Wortwahl so treffend aus, daß sie für jeden ihrer Modi, auch für die Beherrschung der willkürlichen Körperbewegungen, Verwendung finden können.

Betrifft Würde das Ganze der Person, dann wird sie als Bild der harmonischen Zusammenstimmung gerade diese Distanz dem Ganzen gegenüber zum Ausdruck bringen. Und in der Tat gibt es für den Menschen die Möglichkeit einer solchen Ausdrucksbewegung, die nicht zufällig das Antlitz des Buddha, der Personifikation der würdevollen Meisterschaft, bestimmt: das *Lächeln*. "Im Lächeln bewahrt er seine Distanz zu sich und zur Welt und vermag sie, mit ihr spielend, zu *zeigen*. Lachend und weinend ist er das Opfer seiner exzentrischen Höhe, lächelnd gibt er ihr

---

[452] vgl. dazu F. Schiller, Über Anmut und Würde. Schiller zieht die Grenzlinien zwischen Anmut und Würde gemäß der Unterscheidung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit anders als Plessner, vereinigt aber beide zur harmonischen Einheit der Person. (Schillers Werke (Insel Verlag), Vierter Band: Frankfurt/M., 1966, S. 141 - 192)

[453] vgl. Grenzen der Gemeinschaft, GS V, S. 83 u. 94

[454] ebd., S. 94

[455] ebd.

[456] ebd.

Ausdruck."[457]

Weil die Exzentrizität, die sich sonst hinter dem Vollzug 'verbirgt', mit dem Lächeln zum Vorschein kommt, gleichsam explizit gemacht wird, "drückt es in jeder Form die Menschlichkeit des Menschen aus. Nicht nur so wie jede Expression bei ihm ... etwas Menschliches durchscheinen läßt, ... sondern in aktiver Ruhehaltung und beherrschtem Abstand. Noch in den Modifikationen der Verlegenheit, Scham, Trauer, Bitterkeit, Verzweiflung kündet Lächeln ein Darüberstehen. Das Menschliche des Menschen zeigt sich nicht zufällig in leisen und gehaltenen Gebärden, sein Adel in Lockerung und Spiel"[458].

Und während wir von anderen Ausdrucksbewegungen wie Lachen und Weinen "ganz hingenommen"[459] sind, wahrt das Lächeln noch "im Ausdruck zum Ausdruck Abstand"[460], der Lächelnde bleibt seines Lächelns voll bewußt und erlebt es "als 'ein Verhältnis zu' seinem Ausdruck"[461].

Schließlich wirkt das Lächeln "unergründlich"[462], sein Sinn ist nicht eindeutig bestimmbar und so vieldeutig und unausschöpfbar wie die Lebenswirklichkeit des Menschen selber: es ist eine Gebärde, die gleichsam seine "Unbestimmtheitsrelation zu sich"[463], sein offene Frage Sein ausdrückt.

Mit alledem äußert sich im Lächeln und in der würdevollen Haltung, die es besiegelt, die Verschränkung der beiden Ordnungen. Es zeigt als exponierter Ausdruck der Position des Menschen an, daß es "das auszeichnende Merkmal der natürlichen Existenz der Person ist, die absolute Mitte einer sinnlich-bildhaften Sphäre einzunehmen, welche von sich aus diese Stellung zugleich relativiert und ihres absoluten Wertes entkleidet"[464], so in den von Plessner genannten Beispielen wie dem Lächeln in einer Verzweiflung. 'Von sich aus' relativiert sich die absolute Mitte, 'weil es ja derselbe Körperleib ist, der sie 'trägt' und auf die Position der Gegenseitigkeitsbeziehung herabdrückt. 'Darüberstehen' bedeutet nichts anderes, als die absolute Mitte, obwohl sie sich gerade im Darüberstehen beweist, nicht für absolut zu nehmen. Diese Haltung zeugt von einem Selbstbewußtsein, das in die Erscheinung der Würde eingeht wie in die willkürliche Formung der Gebärde des Lächelns, die dessen unwillkürliches Hervordrängen nutzt und mit ihm spielt[465]. In gewisser Weise verhält sich diese Formung zum 'natürlichen' Lächeln (z.B. des Säuglings) wie die Würde zur Anmut.

---

[457] Die Frage nach der Conditio humana, GS VIII, S. 209. Plessner hat hier das Wort 'Geist', das er in dem Aufsatz über 'Das Lächeln' im gleichen Satz verwendet hat (GS VII, S. 432), durch 'exzentrische Höhe' ersetzt.
[458] Das Lächeln, GS VII, S. 434
[459] ebd., S. 427
[460] ebd., S. 426
[461] ebd., S. 427
[462] Die Frage nach der Conditio humana, GS VIII, S. 209
[463] Macht und menschliche Natur, GS V, S. 188
[464] Stufen, GS IV, S. 376f.
[465] vgl. Das Lächeln, GS VII, S. 427

Bereits in seinen 'Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft' hat Plessner diese beiden Erscheinungsbilder beschrieben, und es scheint in den Formulierungen der Zusammenhang mit den vorstehenden Erörterungen auf: "Schon im Gebiet des körperlichen Gestus nennen wir würdige Haltung (eine unter vielen möglichen anderen) nur jene ausdrucksvolle Zurückhaltung, die bei einem Höchstmaß an Belebung des ganzen Körpers ein Mindestmaß von Hingabe an besondere Zwecke erkennen läßt. Je weniger der Eindruck entsteht, daß der Körper irgendeiner Absicht dient, um so einheitlicher ist das Bild harmonischer Teilnahme aller Glieder am Leben des Ganzen und um so näher kommt es dem Bild der Würde. Nun hat auch die unbewußte Anmut, etwa im graziösen Spiel eines Kindes oder in der schönen Gelassenheit eines kraftbewußten Mannes, jene ausdrucksvolle Zurückhaltung in der Harmonie des Leibes. Würde dagegen erfordert noch mehr, sie erfordert Bewußtheit in der Beherrschung. Deshalb zeigen Kinder und junge Leute keine Würde, weil ihnen das Selbstbewußtsein in der zwecklosen Harmonie, in die der ganze Körper versetzt wird, fehlt. Allerdings darf nicht die Selbstgefälligkeit das Bild verzerren; Ernst, der aus dem Pathos der Sittlichkeit und Sachlichkeit kommt, muß das ästhetische Moment der Selbstgestaltung und Selbstempfindung in Schranken halten."[466]

Der Gesichtspunkt also, unter dem Anmut und Würde gleichgesetzt werden könnten, ist die beiden eigene ausdrucksvolle Zurückhaltung, die Scheidelinie bildet das Selbstbewußtsein, das in dem einen Erscheinungsbild fehlt, das andere aber durchdringt.

Beide sind auch durch die Zwecklosigkeit der Harmonie des Ganzen ausgezeichnet. Zweck unterscheidet sich signifikant von Wert: "Einheit durch Zwecke hat ihren synthetischen Punkt außerhalb ihrer selbst, Einheit durch Werte hat ihn in sich. Zweckmäßig ist eine Wirklichkeit, die zu etwas anderem ... geschickt ist, wertmäßig kann eine Wirklichkeit nur sein, die sich selbst als sinnhafte Einheit genügt."[467]

Für den lebendigen Organismus gilt dabei, daß der Zweck, das Leben und seine Erhaltung, die Mittel im lebendigen Körper selber hat: "Mittel seiner selbst und Zweck seiner selbst ist nur das Leben"[468]; die Zweckmäßigkeit der realen lebendigen Organisation ist also zur Einheit des Organismus selbst geschickt: "Das Ganze eines Organismus in der Erscheinung ist die zweckmäßige Zusammenfassung aller Teile zu ihrer Einheit, welche als Plan oder Zweck der Gliederung (in der Erscheinung) vorgestellt wird."[469]

Betrachtet man den Organismus als eine Einheit durch Zwecke, dann liegt sein synthetischer Punkt insofern außerhalb, als er ein der Erfüllung des Plans entgegengehendes und daher von der Zukunft her bestimmtes Sein ist. Da es aber sich

---

[466] GS II, S. 247f.
[467] GS III, S. 71
[468] GS IV, S. 252
[469] GS II, S. 251

selbst als ein Bestimmtes (und nicht als ein solches, das erst noch 'ins Sein treten müßte') vorwegnimmt, ist die organische Einheit mit einer Verdoppelung des synthetischen Zentrums verbunden, neben die Einheit der Teile tritt noch ein Einheitspunkt, der eben deshalb als außerhalb liegend bezeichnet werden kann, weil er der Mannigfaltigkeitseinheit gegenübertritt.

Auch der Mensch ist eine organische Einheit; das macht aber nicht das Ganze seiner Person aus, welches Würde genannt wird und gerade auch von dieser organischen Einheit zu unterscheiden ist: "Würde ... ist nicht organisch-teleologische Einheit, sondern zwecklose Harmonie in einem Ganzen ..."[470].

Der Mensch muß tun, um zu leben; und er hat die Fähigkeiten mitbekommen, diesem Zwang zum Machen*müssen* unter der Bedingung der Freiheit als Machen*können* stattzugeben. Solange aber das Machen in Diensten dieses Zwangs steht, verfolgt es einen Zweck: die "Bedürftigkeit" auszugleichen, die "Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform" zu "kompensieren"[471] ud damit die Einheit des Körperseins durch Zwecke zu begründen. Und solange dies der Fall ist, wird das Ganze ergänzungsbedürftig bleiben, weil die Wirklichkeit des Menschen sich immer auf etwas anderes bezieht, was noch nicht ist. Der Mensch kann sich nicht wie ein rein positionales Körperding als ein Bestimmtes vorwegnehmen, er ist nicht von Natur aus ein Sein in der Gegenwart als der Einheit der Überführung des Seins von einem in den anderen Modus der Zeit, er bezieht sich auf die Zukunft, er findet sich in die Vergangenheit und Zukunft verschränkenden Situationen, in denen ihm nicht das Umsetzen des Machenmüssens ins Können genügt, weil er sich entscheiden muß darüber, was er tun soll. Erst im Modus des *Sollens* erweist die Macht des Menschen ihrer freiheitlichen Basis die Ehre.

Die Macht im Modus des Sollens ist das Movens für den geistigen Menschen, hatte Plessner formuliert. Der Geist ist aber nur real als Mitwelt, die ihrerseits die Bedingung dafür ist, sich selbst überhaupt in seiner Position erfassen zu können - Bedingung also der Möglichkeit, 'Ich' sagen zu können, des Selbstbewußtseins als des Bewußtseins von sich selbst als eines Anderen -, und er verwirklicht sich im Ausdruck als Realisierung von Bestrebungen, Absichten, Bezweckungen. Die Antinomie der menschlichen Lebensform - daß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen *muß* - kann in die Fassung gebracht werden, daß er "ein sich im Modus der Aufforderung selbst bändigender, domestizierender Organismus"[472] ist. Das Muß der Antinomie wird zum Soll - und das ist nur eine Variante der obigen Begründung -, weil zwischen die Naturnotwendigkeit des Seins (des Körperdings und damit der Ohnmacht) und den notwendigen Zwang zur Künstlichkeit (und damit zur Macht) die Freiheit sich schiebt als Bedingung des

[470] ebd.
[471] GS IV, S. 385
[472] GS IV, S. 392

Übergehens. Freiheit aber kein Muß erträgt, und weil das Machen in die Realisierung der Sphäre des Geistes, die Mitwelt, eingebettet ist, als deren Glied der Mensch von Sollensforderungen Antrieb erhält, d.h. "von Natur sittsam"[473] ist.

Man kann es vielleicht so formulieren: *Sittlichkeit* ist das mitweltliche Komplement zur *Sachlichkeit* gegenüber der gegenständlichen Welt, und *Verantwortung* ist das Komplement zur sachgemäßen *Antwort*. Ist die Sittlichkeit für Kant an die Gesetzmäßigkeit zufolge des kategorischen Imperativs gebunden, so knüpft sie Plessner (mit Dilthey) an das Prinzip der Unergründlichkeit, der Unvorhersehbarkeit und der Unbestimmtheitsrelation des Menschen im Verhältnis zu sich.

Kant konnte sagen, daß die harmonische Proportion aller Vermögen des Menschen, die wir Würde nennen, eine Einheit bedeutet, die von keinem Zweck begründet ist (bzw. von keinem anderen Zweck als eben dem, würdig zu sein), weil die Gesetzespflicht selbst diese Zwecklosigkeit fordert.

Für Plessner bedeutet Würde eine zwecklose Harmonie aus dem Grunde, weil Zweckverhältnisse eine Einheit begründen, in welcher das Woraufhin die Teile der Einheit durchgehend bestimmt - das ist das Verhältnis des organischen Seins zu sich: es nimmt sich als ein Bestimmtes vorweg -, die Verbindlichkeit jenes Prinzips jedoch die Vorwegnahme des menschlichen Seins als eines Unbestimmten fordert.

Was aber beinhaltet eine solche Vorwegnahme?

Plessner hat davon gesprochen, daß die Menschen nach der idealen Verfassung der Würde, der Ganzheit ihrer Person, 'streben'. Es ist aber Gesetz, daß mit dem Erreichten nie die Absicht voll erfüllt wird, daß das Wie des Ausdrucks und das inhaltliche angezielte Was auseinanderfallen. Das bedeutet: ein absichtsvolles Streben nach Würde kann nicht erfüllt werden, es wird immer etwas zum Ausdruck kommen, was nicht mit der angezielten Ganzheit übereinstimmt; die Ganzheit wird als Erfüllung eines unerfüllten Strebens verkörpert, gleichsam als Haltung nach vorwärts, die ihre Partikularität durch rastloses Tun zu kompensieren sucht.

Die mit Würde gemeinte Ganzheit kann deshalb nicht der 'Erfolg' einer absichtsvollen Bestrebung sein, sondern das 'Resultat' einer Absichtslosigkeit; sie kann nicht einer Haltung nach vorwärts, in der immer 'etwas' zum Ausdruck gebracht wird, entsprechen - etwas, dessen Diskrepanz zum Wie des Ausdrucks der beabsichtigten Ganzheit widerspricht -, sondern einer Zurückhaltung, die 'nichts zum Ausdruck bringen soll'[474], selbst aber 'ausdrucksvoll' ist.

Ausdruckshaft ist jede Lebensregung, an der das geistige Aktzentrum oder die Person beteiligt ist[475]; dieser Sachverhalt bildet die Grundlage des Gesetzes der Expressivität und des historischen Charakters der menschlichen Existenz. Eine

[473] ebd.
[474] vgl. oben, S. 78
[475] vgl. oben, S. 156

solche Lebensregung bezieht sich aber immer auf einen Inhalt und die Verwirklichung einer Intention. Wenn aber kein bestimmter Inhalt in eine bestimmte Form gefaßt werden, sondern die ganze Person selbst als Ursprungsort und Bedingung der Möglichkeit jeder Expression, unabhängig von jeder bestimmten, in spezifischer Weise Material und Sinngebung verbindenden Realisierung einer Intention, zur 'Darstellung kommen' soll, dann ist die Person nicht bloß an einer Lebensregung beteiligt, sondern drückt mit einem Höchstmaß an Belebung eben nichts und damit ihre ganze lebendige Einheit aus.

Aber, was kann damit gemeint sein? Ist diese Beschreibung eine bloße Konstruktion oder kann damit ein anschaulicher Sachverhalt verbunden werden, der sich in der menschlichen Lebenswirklichkeit selber zeigt?

Plessner gibt uns darauf eine Antwort, wenn er die Personen in ihrer wesensmäßigen Stellung als Elemente der Mitwelt erörtert. In den Darlegungen über die dem Menschen eigentümliche mitweltliche Verfaßtheit liegt der Schlüssel für ein Verständnis des so schwierig zu fassenden Begriffs der Würde. Was bislang in einer Näherung von verschiedenen Seiten her versucht wurde zu exponieren, kann mit diesem Schlüssel vom Zentrum aus - der Sphäre der Mitwelt und ihrer Elemente - begreiflich gemacht werden. Weil aber diese Exposition des Begriffs der Würde keinen legitimen Anhalt in Plessners Werk hat, sondern im Hinblick auf die Philosophieidee der Philosophischen Anthropologie entworfen wird - unter dem Aspekt der Weiterführung der kritischen Interpretation der Anthropologie und Nutzung ihrer Begriffe und Bestimmungen für die geplante Exposition -, rückt sie in den damit befaßten V. Teil der Untersuchung, in welchem gegenüber Plessners Philosophie das Entsprechende geleistet werden soll, was der II. Teil mit Plessner gegenüber der Philosophie Kants vollzogen hat, um deren systematische Form zu begreifen und zu überwinden; denn jede kritische Deutung ist ihrer Möglichkeit nach systematisch aus dem Gesichtspunkt der Kritik heraus.

§ 18. Kritik leistet das System

Plessner selbst hat die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie mit derjenigen der Kritik Kants parallelisiert und dabei auch auf die Distanz zu dieser hingewiesen. Diese Distanz besteht jedoch nicht darin, den Systemgedanken aufzugeben, sondern in der Richtung, in welcher die Systematik zum Leben kommt. Was aber kann Systematik noch bedeuten, wenn es nicht mehr angeht, das lebendige Werden in ein Formensystem zu pressen, es aber auch nicht verständnislos außerhalb möglichen Wissens gestellt werden soll?

Mit der Änderung der Richtung - auf das Leben selbst, in dessen Blickbahn die Philosophie sich, zu ihm hin gestalten soll -, ändert sich der Standort des Wissens und dessen mögliche Systematik. So wie auch Kant die Naturwissenschaften nicht einfach hingenommen, sondern nach ihrer Möglichkeit gefragt hat und die Grenzen des Wissens überhaupt im Verhältnis zur praktischen Bestimmung des Menschen anzugeben suchte, so nimmt auch Plessner die in die beiden Sparten von Natur- und Geisteswissenschaft gespaltenen Einzelwissenschaften nicht bloß hin, sondern fragt nach dem Grund dieser Spaltung und der Möglichkeit ihrer Überwindung.

"Eine Versöhnung des Gegensatzes geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Betrachtungsart, welche nicht ein bloßes Postulat unseres Einheitsstrebens ... ist, sondern in der Tatsache menschlicher Lebenserfahrung - nur auf eine uns bisher unbegreifliche Weise - vollzogen wird, gelingt erst dann, wenn die Ebene, in der dieser Gegensatz besteht, verlassen ist."[476]

Und an dieser Stelle hat die Frage der Systematik ihren Ort. Denn "... hier (hat) die Philosophie eine große systematische Arbeit zu erfüllen. Indem sie das Problem der Anthropolopogie formuliert, rollt sie das Problem der Existenzweise des Menschen und seiner Stellung im Ganzen der Natur mit auf."[477] Ein Problem, das nicht von den Wissenschaften her zu lösen ist, sondern das umgekehrt zugleich die Aufgabe stellt, deren Stellung und Bedeutung für diese Existenzweise zu klären.

Die Ebene des Gegensatzes zu verlassen bedeutet, den Doppelaspekt als ein die wissenschaftliche Arbeit zerreißendes Prinzip zu entkräften und die Möglichkeit der Erfahrung des Menschen von sich als Körperding wie als Selbst zu begründen und damit aber auch die Möglichkeit der beiden Wissenschaftsgattungen. Zur Erfüllung dieser Aufgabe muß "die Arbeit der Philosophie von neuem bis zu den letzten Elementen vordringen, sie ergreifen und umgestalten"[478]; die letzten Elemente, das sind die Kategorien, die es neu zu bestimmen gilt, wenn man den "Sinn der Situation, die in Dilthey zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen war"[479], richtig versteht. Denn der Sinn dieser Situation liegt darin, "daß sie die Auffoderung zu einer Befreiung von der Herrschaft der seit der griechischen Antike die Interpretation unseres Denkens, Handelns und Hoffens beherrschenden Kategorien enthält"[480].

Wie aber kann die Herrschaft alter Kategorien abgelöst werden, ohne daß eine neue Tyrannei an ihre Stelle tritt? Wie kann eine Autonomie erreicht werden, die nicht selbst wieder diese Interpretation in ein Schema - und sei es das Schema der Autonomie - preßt, mit welchem das menschliche Denken, Handeln und Hoffen und damit zugleich das, was der Mensch sei, sein Wesen also, in einer Weise

---

[476] GS IV, S. 62
[477] GS IV, S. 62f.
[478] GS IV, S. 63
[479] ebd.
[480] ebd.

bestimmt, die andere, nicht dem Autonomiegedanken entsprechende Möglichkeiten ausgliedert? Nur indem "... der Mensch gerade im Hinblick auf sein Wesen sich zur höchsten Instanz (bestimmt) - und nicht die Philosophie."[431]

So schafft die Philosophische Anthropologie als systematische Form der Beantwortung der Frage nach dem Menschen die Verknüpfung zwischen den 'Teilen' oder widersprechenden Momenten von Ding und Selbst, von Natur- und Geisteswissenschaft, von jeglichen polaren 'Gebieten' im Umkreis dieses Spannungs'feldes', indem sie die Geschichtlichkeit der Selbstbestimmung (d.i. das Prinzip der Unergründlichkeit) für das anthropologische Wissen als verbindlich anerkennt; indem sie der Einsicht Ausdruck verleiht, daß "die Entscheidung über das Wesen des Menschen nicht ohne seine konkrete Mitwirkung, also in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden kann, sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte Entscheidung"[432], die von den Natur- und Geisteswissenschaften mitgetroffen wird, oder, wie man auch sagen kann, von der Art der Interpretation seiner antinomischen Struktur.

Der systematische Gesichtspunkt ist gleichsam der Bruch, die Kluft zwischen den Aspekten, das Nichts der Freiheit, die sich geschichtlich zu je anderer 'Individuation'[433] bestimmt und nicht als zeitloser Grundakt zu verstehen ist, "der nichts über sich hat"; sondern als solche geschichtliche Selbstbestimmung "ist die für eine Gegenwart zu erringende immer auf eine schon getroffene Entscheidung freigegeben: entweder sie hält an ihr fest oder sie ringt sich von ihr los. Sie hat also die Geschichte, ihre Geschichte über sich."[434]

Das gilt auch für die Philosophische Anthropologie und ihre Fragestellung selbst. Mit dem Begriff des Menschen und seinem Schöpfertum ist nicht ein Schema gefunden, mit dem alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige unter eine Wesensbestimmung gefaßt werden könnte (wie es Plessner noch Heidegger mit dessen Begriff des Daseins vorwirft[435]), sondern "der Begriff des Menschen ist nichts anderes als das 'Mittel', durch welches und in welchem jene wertdemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensuntergrund vollzogen wird."[436] Aber auch dieser darf nicht als absoluter Grund, als Transzendenz gegenüber den Individuationen gedacht werden, wenn die an seinen Begriff geknüpften Bestimmungen nicht ungeschichtlich sein wollen.

"Das schöpferische Leben darf nur bedeuten die jeweilige menschliche Wirklichkeit, wie sie restlos in unsere Erfahrung eingeht; nicht einmal einen in ihr liegenden Quellgrund, dessen schöpferische Fähigkeit diesseits der Geschichte als eine zeitlos zeitigende

[431] GS V, S. 187
[432] ebd.
[433] vgl. GS V, S. 186f.
[434] GS V, S. 187
[435] vgl. ebd.
[436] GS V, S. 186

Struktur von der Philosophie zu formulieren oder, wenn nicht rational, doch schauend zu fixieren wäre."[467]

Von der Philosophischen Anthropologie wird damit verlangt, jene Distanz einzunehmen, derer es bedarf, um Wirklichkeit erscheinen zu lassen, und auf alles zu verzichten, was dogmatisch an die Stelle der Wirklichkeit treten könnte, sei es ein gesetztes Prinzip oder eine die Sicht vernebelnde Idee. Deshalb muß sie als Kritik auftreten, die die menschliche Erfahrung von seiner Wirklichkeit in ihrer ganzen Breite begründet und dabei die Verwirklichung selbst (im Sinne der Grenzrealisierung als der Bedingung des Lebens) zum Prinzip macht.

"Verwirklichung heißt Konkretisierung"[468] der lebendigen Ganzheit, was nichts anderes heißt, als daß zur Realisierung des für den lebendigen Körper spezifischen Verhältnisses zu seiner Grenze "das raumzeitliche Körperding die Eigenschaften des Lebens annehmen"[469] muß; für den Menschen als Kompositum von Ding und Macht (als der Folge seiner Abgehobenheit vom Körpersein, der 'Überlegenheit über das bloße Leben') beinhaltet das: die 'Eigenschaften' des geschichtlichen Lebens, zu welchen insbesondere jene Distanz und die Freiheit als Bedingungen der für das menschliche Leben wesensnotwendigen Merkmale des Ausdrucks und des Verstehens zu zählen sind.

Kritik leistet das System heißt sonach: sie ist notwendig für die systematische Ganzheit des menschlichen Lebens, weil sie in ihrer ausgeprägtesten Gestalt, der philosophischen Kritik, mit Misch gesprochen, "alles, was Menschen bindet, der Kritik unterwirft"[470], um seine geschichtliche Freiheit gegenüber dem dinghaften Gebundensein (an Begriffe, Systeme, Ideen, Überkommenes) immer wieder neu zu gewinnen und zu sichern; notwendig in dieser Hinsicht aber nur, wenn sie nicht bloß in theoretischer Form die Verknüpfung leistet, sondern sich selbst in die Lage versetzt, den Übergang zu vollziehen, der von der Antinomie der exzentrischen Struktur ständig gefordert wird: den Übergang vom Bestimmten zum noch Unbestimmten, vom Damals ins Dann, welcher eine Verschränkung bedeutet, die im Hinblick auf das Philosophieren in der die kritische Vorwegnahme ermöglichenden Wendung zum Ausdruck kommt, die oben schon vorgebracht wurde: 'nämlich das schon zu sein und in dem schon zu stehen, wohin man durch die Antwort erst kommen will'. Diese Verschränkung bezeichnet Plessner mit Blick auf die zeitliche Dimension, wie sie in der Wendung steckt, auch als *offene Immanenz*, ein Wort, das der Exzentrizität und ihrem Bewußtseinsaspekt gerecht wird: "Es ist im doppelten Sinne eine offene Immanenz. Die Vergangenheit, die uns in allem als verborgene oder bewußte Herkunft durchdringt und in dem Rahmen der Tradition

---

[467] ebd.
[468] GS IV, S. 175
[469] ebd.
[470] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 322

umfangen hält, öffnet sich in das noch zu lebende Leben der Gegenwart hinein. Und die Gegenwart, die uns in einem anderen Sinne aus dem Woraufhin unserer Lebensführung umfangen hält, öffnet sich in das hinein, was wir faktisch schon sind, weil wir durch unsere Vergahgenheit so geworden sind."[4]

Diese doppelte Öffnung verläuft in zwei gegensinnigen Richtungen, deren Grenze vom Jetzt gebildet wird, in dem sich Damals und Dann verschränken. Deshalb kann die Aufgabe der Kritik auch als *Vergegenwärtigung* bezeichnet werden. In dieser Formel steckt zweierlei, das der doppelten Öffnung entspricht und den kritischen Standpunkt gegenüber dem kritischen System bestätigt oder, anders gesagt: das die systematische Ganzheit erst vervollständigt. Plessners Einsicht, daß das kritische System seine Bedingtheit und damit die 'Autonomie als Würde' anerkennen muß, wenn es *kritisches* System sein will, und die daran geknüpfte Konsequenz, daß es nur mit dieser *Selbstrelativierung* seine Geltung behält, nur mit dieser Öffnung sich zur Vollständigkeit zusammenschließt, wiederholt sich in der historisch-hermeneutischen Einsicht, daß die Anerkennung der historischen Bedingtheit (der eigenen Person, der Kultur, allgemein gesagt: des lebendigen Systems der exzentrischen Positionsform und ihrer geistig-geschichtlichen Ausprägungen) und damit die "Freigabe auf den Horizont der Geschichte" "nur von einem der Vergangenheit vorlaufenden Vergegenwärtigen aus möglich ist, welches darum die Freiheit hat, sich selbst aus dieser Vergangenheit geworden und zur Vergangenheit werdend zu begreifen. Vergegenwärtigen ist aber gerade das, was in der Geschichte der Kulturen ihren Sachbezug, ihren Weltbezug, ihre innere Freiheit und darum ihre ewige *Umprägbarkeit* oder *Offenheit* bis in die fernsten Fernen theoretisch und praktisch-politisch möglich macht."[5]

Die Befreiung von der Herrschaft der alten Kategorien mündet in die anthropologische Frage, für deren Beantwortung der Mensch selbst sich als höchste Instanz bestimmt, und damit zugleich in die "geschichtliche Relativierung"[6], die, wenn sie konsequent ist, die Autonomie gegenüber ihrem eigenen Standpunkt des Überblicks, d.i. der Universalität des Blicks auf alle geistig-geschichtlichen Gestaltungen, anerkennt - also die "Verabsolutierung auch ihres Weltaspekts" zurücknimmt -, um "zuletzt ihrer eigenen Relativität bewußt" zu werden und diese, "nach einer Periode historistischer Verzweiflung, nunmehr ruhig als die Bedingung einer echten Objektivität begreifen"[7] zu lernen.

Was unter kritisch-systematischem Gesichtspunkt als das Problem der Antithetik der logischen Gebietsgrenze erörtert wurde, erhält nun, unter historisch-kritischem Gesichtspunkt, die geschichtliche Dimension der Selbstrelativierung: der

---

[4] GS V, S. 187
[5] GS V, S. 185
[6] ebd.
[7] ebd.

Selbstbegründung des Systems als Selbsterzeugung, die um ihr Prinzip weiß, entspricht in historischer Perspektive die Vergegenwärtigung als das Bewußtmachen der relativen Gebundenheit ineins (insofern sie weit genug geht - und man darf dieses 'weit' getrost im Sinne des distanzierenden Blicks als der Bedingung echter Objektivität verstehen) mit der daraus resultierenden Freiheit zur Umprägung. Wie das Haus der Vernunft muß sich das Haus einer bestimmten kulturellen Form als Niederschlag der geistigen Lebensweise des Menschen für Umbauten offenhalten, wenn es tatsächlich die Aufgabe einer Wohnung (und nicht die einer Grabstätte) erfüllen will; und Philosophie hat darin die "Rolle einer kritischen Zentralinstanz", die mit der anthropologischen Fragestellung "den ganzen Menschen sich bewußt und durchsichtig zu machen"[445] sucht und im Sinne der Vergegenwärtigung "das immer wieder sich erneuernde Leben an seine ursprünglichen Möglichkeiten erinnert"[446].

Die Haltung des kritischen Kritizismus (die das Bewußtsein der Einzigkeit mit dem der Ersetzbarkeit verbindet und das System zu Zwecken der Kritik und nicht der Doktrin benutzt) hat ihre Parallele in der philosophischen Haltung, die sich "in der Frage nach dem Wesen des Menschen aus(spricht)"[447] und die Plessner in "Diltheys Leistung"[448] wiederfindet; denn diese lag darin, "den Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems mit der festen Überzeugung in seine Zukunftsfähigkeit zu verbinden"[449], das eigene System also gleichsam 'arbeitshypothetisch' zu verwenden, um über der Arbeit, der 'Gestaltung aus dem Grenzenlosen', nicht die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten zu vergessen, die gleiches Recht vor dem Gesetz der geschichtlichen Selbstbestimmung beanspruchen können - ein Vergessen, das eine unkritische Selbstvergessenheit jener Haltung bedeuten und die Universalperspektive der offenen Immanenz auf den selbstgefälligen

---

[445] Das Ärgernis des Denkens, GS IX, S. 323
[446] ebd., S. 324
[447] GS V, S. 186
[448] GS V, S. 185
[449] GS V, S. 186

Blickwinkel der Verabsolutierung des eigenen Standpunkts verkürzen würde[...].

Misch, dessen Formulierung dieser Position in der Anmerkung wiedergegeben ist, hat auch auf "die ethische Produktivität dieser objektiven Haltung" hingewiesen, wie sie Goethe ausgesprochen hat: "'Die Seele wird immer tiefer in sich zurückgeführt, je mehr man die Menschen nach ihrer und nicht nach seiner Art behandelt'."[...] Eine Formulierung, in der die mitweltliche Verfaßtheit und die dieser entsprechende Macht im Modus des Sollens ausgesprochen ist. Denn nur in der Verschränkung von Selbst und Anderem, Hier und Dort gelingt diese Behandlungsweise.

§ 19. Zurückführung

In dem schon erwähnten Aufsatz über 'Dilthey und die Phänomenologie' stellt *O. F. Bollnow* im Anschluß an Plessner eine die Differenz zwischen Husserl und Dilthey betreffende Frage. Bollnow schreibt:

"... Plessner hat in 'Macht und menschliche Natur' unter ausdrücklicher Berufung auf Dilthey den Menschen als die "produktive 'Stelle' des Hervorgangs einer Kultur" verstanden, wobei der Mensch als Schöpfer zugleich rückwärts "an seine eigenen Kreaturen gebunden ist und ihnen untertan wird". Das führt zu der Frage, wie die von Plessner

[...] Dazu schreibt Plessner: "Die Entschränkung von aller dumpfen Verlorenheit an irgendeine ungeprüfte Tradition und einseitig fixierte Stellung zu Welt und Leben, von Blindheit gegen das eigene und fremde Wesen, von Unerwecktheit und Undurchsichtigkeit des eigenen Tuns: wie immer auch die Zentralität und Universalität seines eigenen *point de vue* sich ihm darstellen mag, sie gestattet ihm nie seine Verabsolutierung. Wenn andere Kulturen auf dieser Erde zu ihrem Mächtigkeitsgrunde nicht durchgebrochen sind und aus ihm ihre Lebensstellung geformt haben, so heißt das nicht: ihre Menschen wußten nichts von ihrer Menschlichkeit, sie legten sich noch falsch aus, sie verstanden sich und die Welt noch nicht recht, oder gar: ihre Menschen waren keine Menschen, sondern nur Menschentiere. Es heißt nicht einmal: sie waren zu ihrem eigenen Mächtigkeitsgrunde nicht durchgebrochen; denn indem wir sie als menschenmögliche Kulturleistungen eines eben besonderen Volkstums und Kulturkreises anerkennen, diese Anerkennung jedoch aus ihrem Menschenwesen gewinnen, *sofern wir es gerade offen lassen*, d.h. als Macht zu ..., als Können bestimmen, müßten wir mit der Preisgabe dieser Offenheit auch für sie ihre menschliche Position negieren." (GS V, S. 188f.)

In ähnlicher Weise formuliert *Misch* die Haltung, die dem universalen "Überschauen" der 'geschichtssystematischen Methode' entspricht. "Denn das Alles-Verstehen ... ist nicht das unbeteiligte Zuschauen des klug darüberstehenden Verstandes ..., sondern das 'Tiefersehen vom Leben aus', das zur Auseinandersetzung mit Lebensüberzeugungen zwingt. Daß es menschenmöglich, philosophisch-denkerisch möglich ist, in solchem Verstehen, das im Mitgehen und Sich-fortziehen-lassen ein Sichselber-Exponieren fordert, seine geistige Überlegenheit zu wahren und sich nicht hinnehmen zu lassen: diese prinzipielle Ungläubigkeit des historischen Kritikers betrifft doch nur das Negative, das Ausschließende, das in dem Anspruch auf 'Allgemeingültigkeit' liegt, und nicht das Positive, das uns, sei es fremd oder verwandt, berührt: das schließt sich gerade in seiner objektiven Bedeutsamkeit auf, indem es in der befreienden Distanz, die der Überblick gibt, als Fall von Möglichkeiten begriffen wird." (Lebensphilosophie, a.a.O., S. 322) Diese Sätze enthalten geradezu eine Formulierung der Situation der Exzentrizität.

[...] Misch, Lebensphilosophie, a.a.O., S. 322

vorsichtig in Anführungszeichen gesetzte 'Stelle' zu verstehen ist. Ist sie ein durch die verschiedenen Stufen der Epoché zu gewinnendes transzendentales Ego, das nach einer in ihm vorgezeichneten Ordnung seine Welt (einschließlich seines empirischen Ichs) hervorbringt, oder ist es ein unvorhersehbar Neues hervorbringender schöpferischer Vorgang im innerzeitlichen Geschehen selbst, hinter den zurückzufragen sinnlos wäre?"[52]

Bollnow stellt die Antwort auf diese Frage zurück. Plessners Antwort aber kennen wir. Sie ist in den Gesetzen der natürlichen Künstlichkeit und der Expressivität niedergelegt, und sie wendet sich mit dem Wort von der Zirkulation zwischen Apriori und Aposteriori gegen ein überzeitliches Apriori und gegen geschichtsunabhängige Zurückführungen auf Wesensbestimmungen, ohne jedoch auf diese zu verzichten. Sie werden aber, wie gezeigt wurde, mit den geschichtlichen Vollzügen selbst verknüpft, an die unvorhersehbaren Hervorbringungen selber gebunden.

"Die Ausrichtung der Frage nach dem Wesen des Menschen läßt allein in dieser Rücksicht auf die Geschichte ihren *Tatsachen* das ihnen ursprüngliche Gewicht von *Entscheidungen* über das Wesen des Menschen. So nimmt man der Geschichte den Charakter einer bloßen Empirie, die in Sachen der Wesenserkenntnis nichts vermöchte. So entnimmt man aus der Entdeckung der Geistesgeschichte eine neue Erkenntnismöglichkeit auch für die Philosophie, wie die Urheber der Geistesgeschichte es gewollt haben und wie Dilthey es gegen eine Zeit des wieder erstarkenden geschichtsfremden Apriorismus ... geltend gemacht hat."[53]

Jedes Zurückfragen auf ein Über- oder Außerzeitliches ist nicht sinnlos - denn es gibt dem Frager die Möglichkeit, seine Entscheidung zu treffen, und dann eben in Richtung auf eine Verabsolutierung -, steht aber im Gegensatz zur Entdeckung der Geschichte und zur geschichtlichen Erfahrung, die sich, wie dargelegt wurde, in ihrem Verhältnis zum Apriori von der naturwissenschaftlichen Erfahrung grundlegend unterscheidet:

"Die Erfahrung konnte nicht mehr als ein nur nachträglich gegebener Zusammenhang gelten, der sich formal konstruieren bzw. vorausberechnen läßt und demgemäß seine reinliche Trennung als eine nur aposteriorische Mannigfaltigkeit von einer Aprioriosphäre gestattet, denn es gibt die geschichtliche oder die Lebenserfahrung mit dem für sie bezeichnenden Hervorgang des Überzeitlich-Ideellen aus der Schöpfermacht des geschichtlichen Menschen und dem Untergang einer objektivierten Geisteswelt, dem unvordenklichen Geschick des ewig Neuen."[54]

Daß diese Schöpfermacht aber auch nichts anderes bedeuten darf als die jeweilige menschliche Wirklichkeit, haben wir von Plesssner selbst gehört. Deshalb ist der Mensch nur das, als was er sich in der Geschichte erfährt.

---

[52] Bollnow in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 60
[53] GS V, S. 162
[54] GS V, S. 173

§ 20. Was ist der Mensch?

Und deshalb muß sich die Philosophische Anthropologie der Erfahrung öffnen, um diese Frage zu beantworten. Statt den "Wesensbereich" vom "Erfahrungsbereich des Menschen"[54] zu trennen - ein Verfahren, das Plessner bei Heidegger und Jaspers findet - und damit das Innerliche, Eigentliche oder ähnliche Wesensbestimmungen gegen andere Möglichkeiten des Menschen, besonders jene, die auch seine körperliche Daseinsweise berücksichtigen, in vorentscheidender Weise auszuspielen, "stellt sich eine Philosophische Anthropologie als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Wesens der vollen Erfahrung in Natur und Geschichte"; diese "Offenheit zur Empirie"[55] ist von der geschichtlichen Situation selbst erzwungen: der Situation des Verlusts aller Bindungen an ein Absolutes.

Wenn aber die Relativität aller Antworten, aller Entscheidungen über das Wesen des Menschen einmal erkannt ist, wenn die "alten metaphysischen und ontologischen Garantien nicht mehr fraglos gelten, dann werden auch Menschheit und Menschlichkeit moralisch zum Problem"[56]. Denn durch den Verlust der Bindungen und den Verfall der Garantien büßt der Mensch auch die Sicherheit ein, die er nicht nur theoretisch (in bestimmten Konzeptionen von der 'Idee' des Menschen), sondern auch praktisch (in bestimmten Regeln gemäß dieser Idee) an den festen Verankerungen hatte; deren Lockerung und gänzliche Auflösung entsichert ihn zu einer "ungeheuren Freiheit", der er "durch eine neue Bindung begegnen" muß: "Diese Bindung wächst ihm aus keiner wie immer gearteten *absoluten* Wirklichkeit mehr zu"[57], und deshalb zeigt sich hier der moralisch-praktische Gehalt dessen, was oben als 'Offenheit zur Empirie' bezeichnet wurde und was Plessner als das Neue bei Dilthey: den erfahrungsmäßigen Sinn des Lebensbegriffs hervorgehoben hatte.

Indem der Mensch jeglicher "überweltlichen Autorität"[58] die Macht über sich entreißt, gibt es keine Wirklichkeit außerhalb der Grenzen der Erfahrbarkeit mehr: "Der Wirklichkeit ist ein für allemal, solange der Mensch an sich als Mensch, d.h. ursprunggebender Macht zur Objektivität festhält, ihr Schrecken genommen. Auch die Wirklichkeit der Geschichte darf für diese Selbstauffassung nicht mehr bedeuten als *erfahrbare* Wirklichkeit, deren Aufschlüsse von der am Prinzip der Unergründlichkeit gebildeten Zuwendung des Menschen zu ihr abhängen; des Menschen, der um die geschichtliche Gewordenheit dieses geschichtsaufschließenden Prinzips, um sich als gewordenen Ursprung weiß."[59]

---

[54] Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 39
[55] Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 398
[56] GS VIII, S. 42f.
[57] GS V, S. 163
[58] GS VIII, S. 41
[59] GS V, S. 163 (Hervorheb. v. R.B.)

Offenheit zur Empirie bedeutet also nicht simplen Empirismus, der nicht weiß, was er tut, weil er übersieht, daß es auf den Menschen und seine Zuwendungsweise ankommt bei dem, was er sieht und findet, sondern gründet sich auf das Apriori des Prinzips der Unergründlichkeit, das die Zuwendung zur Wirklichkeit bildet und damit deren Erfahrung bestimmt.

An der erfahrbaren Wirklichkeit hat der Mensch gleichsam die Bestätigung des Prinzips, weil die menschliche Wirklichkeit, nachdem ihr der absolute Rang entzogen wurde, nur unter diesem Prinzip als eigenständige, vom Beobachter unabhängige, erfahren wird. Glaubt man z.B. ohnehin schon, aufgrund der an der eigenen Kultur erworbenen Kategorien, zu wissen, wie eine fremde Kultur strukturiert sein muß, wird man die Erfahrungen, die einen Blick tun lassen in das Leben dieser Kultur, nicht machen können. Was einem zunächst nicht fremd (geworden) ist zufolge des Prinzips der Unergründlichkeit, kann nicht in die Erfahrung eingehen[51]. Es hat kein Eigengewicht bekommen, welches die Voraussetzung der Zuwendung im Sinne des Erscheinens für ein Bewußtsein ist.

"Nur sofern wir uns unergründlich nehmen, geben wir dem eigenen noch zu lebenden Leben, geben wir dem vom Menschen gelebten Leben das Gegengewicht des Ernstes, der ihm infolge der Durchrelativierung seiner geistigen Welt und ihrer Demaskierung als seines von ihm hervorgebrachten Jenseits verlorenzugehen droht."[52]

Und weil die Verbindlichkeit des Prinzips der Unergründlichkeit *frei* übernommen wird und werden muß, wenn es Geltung haben soll, übernimmt der Mensch zugleich damit die Verantwortung, die er mit der Relativierung zunächst zu verlieren scheint: "Eine neue Verantwortung ist dem Menschen zugefallen, nachdem ihm die Durchrelativierung seiner geistigen Welt den Rekurs auf ein Absolutes wesensmäßig abgeschnitten hat: das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen."[53]

Relativierung bedeutet Zerstörung des Relativierten und Verlust der Sicherheit, die man zuvor an ihm hatte, wenn sie auf halbem Wege stehen bleibt[54], d.h. eine zu geringe Entfernung auf diesem Weg zurückgelegt hat, um ihre wirklichkeits-

[51] Vgl. dazu 'Mit anderen Augen'. In diesem Aufsatz weist Plessner auf das Zusammenspiel von Anschauung und Begriff für die Erfahrung hin. Er zeigt, "daß sich die Funktionen von Anschauung und Begriff im Aufbau der menschlichen Lebenserfahrung auf Fremdheit und Vertrautheit verteilen, so zwar, daß nur das Fremde (Entfremdete) zur Anschauung, nur das Vertraute zum Verständnis kommt." (GS VIII, S. 93) Und weiter: "Das Vertraute versteht sich, aber an solchem Verständnis hat der Mensch nur dann etwas für seine Erfahrung, wenn es erworben ist. ... Die Kunst des entfremdenden Blicks erfüllt darum eine unerläßliche Voraussetzung allen echten Verstehens. Sie hebt das Vertraute menschlicher Verhältnisse aus der Unsichtbarkeit, um in der Wiederbegegnung mit dem befremdend Auffälligen des eigentlich Vertrauten das Verständnis ins Spiel zu setzen. Ohne Befremdung kein Verständnis, es ist der Umweg zur Vertrautheit, das Repoussoir, gegen das diese sich als Szene und Hintergrund abhebt und begreiflich wird." (GS VIII, S. 94)

[52] GS V, S. 163

[53] ebd.

[54] vgl. Mit anderen Augen, GS VIII, S. 101f.

aufschließende Kraft, die die entfremdende Distanz zur Voraussetzung hat, zu mobilisieren. Der Weg muß also ganz beschritten, die Relativierung der menschlichen Wirklichkeit bis zu dem Punkt durchgeführt werden, an dem der endgültige Verlust der alten, brüchig gewordenen Sicherheit und des Bodens, auf dem der Mensch seine Welt aufgebaut hat, in die Errichtung eines neuen Fundaments übergeht, das zu seiner Zementierung keiner Bindemittel mehr bedarf, welche ihre Stärke aus dem jenseitigen Standort beziehen; denn diese Stärke hat sich ja gerade in der Relativierung als nichtig erwiesen, was zu der Meinung Anlaß geben könnte, diese selbst für den falschen Weg zu halten und damit aber sich der Einsicht in die Geschichtlichkeit der menschlichen Wirklichkeit zu verschließen.

"Nur auf dem umgekehrten Wege der bewußten Steigerung der destruktiven Argumente und ihrer systematischen Zuspitzung gegen alle bisher mitgeschleppten Sicherungen kann man das Fundament menschlichen Seins so exponieren und entsichern, daß die Destruktion eines angeblich fraglosen Eigenwesens des Menschen die Umkehr in die Entscheidung zur Menschlichkeit erzwingt."[515]

Inwiefern kann diese Umkehr von der Destruktion erzwungen werden, statt daß sie zu Skeptizismus und Verzweiflung führt?

Indem die Destruktion aller Wesensbestimmungen des Menschen ihn vor sich selber bringt, läßt sie das ortlose, zeitlose, bodenlose[516] offene Frage Sein des Menschen zur geschichtlichen Tatsache werden und zwingt ihn dazu, daß sein Tun und Lassen zur bewußten Entscheidung über sein Wesen wird, einer Entscheidung, die sich an nichts mehr halten kann als an seine ihm bewußt gewordene Verantwortung im Rahmen des Ethos der Unvorhersehbarkeit und der Öffnung der Erfahrung.

Die destruierende Entsicherung "will den Menschen in allen seinen Dimensionen vor sich selber bringen, um ihm die vom alten Freiheits- oder Bewußtseinsidealismus, aber auch von der Existenzphilosophie ausgebeutete Möglichkeit zu nehmen, sich aus den *Verantwortungen* eines höchst erdhaften, eines den *Unvorhersehbarkeiten der Erfahrung* völlig und ohne existentiale Reservate ausgelieferten Weltdaseins davonzustehlen und sich in 'sich' und hinter sein mögliches Selbstsein zu verstecken."[517]

Plessner gibt der geschichtlichen Lebenserfahrung und der Verantwortung ihre Würde[518] zurück gegenüber der Unverbindlichkeit eines außerhalb der geschichtli-

---

[515] GS VIII, S. 46

[516] vgl. GS IV, S. 391: "Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden."

[517] GS VIII, S. 46 (Hervorheb. v. R.B.)

[518] vgl. GS VIII, S. 43: Der Mensch "kann sich in des Wortes strengster Bedeutung verlieren, er kann aus einer geschichtlich zu verantwortenden Existenz herausfallen, wenn er in dieser Verantwortung keine Würde mehr erkennt."

chen Wirklichkeit sich stellenden 'Lebens- oder Existenzbegriffs'[517], und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Plessner hinsichtlich der Frage nach dem Wesen des Menschen eine Übereinstimmung zwischen Heidegger und Kant dahingehend feststellt, daß diese der Erfahrung vom Menschen keinen Rang für die Beantwortung beigemessen haben. Plessner knüpft an die Kritik daran eine Beurteilung des Werts seiner eigenen Anthropologie. Er schreibt, daß, wie wir wissen, Kant "in der 'Logik' die drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? zusammenfaßte in die Frage: Was ist der Mensch? Was der Mensch sei, wird also mit einem dreifachen was *ich* wissen kann, tun soll und hoffen darf, mit beschränkten Möglichkeiten also umschrieben, d.h. mit Daseinsvollzug in der Perspektive faktischen Seinkönnens. Da eine philosophische Anthropologie in unserem Sinne diese Frage zwar bedacht hat, sie aber in die umfassende Lebensperspektive mit einschließt und damit den Anschluß an die *Erfahrung* vom Menschen gewinnt, halte ich den Aussagewert einer solchen Anthropologie anderen, auch existenzialphilosophischen, für überlegen."[520]

So wie in Kants Logik die Frage nach dem, was der Mensch sei, zum Bezugspunkt für die drei anderen Fragen gemacht wurde, Bezugspunkt aber auf der Grundlage des Zusammenhangs der Gesetzgebungsgebiete und des Zweckmäßigkeitsprinzips sowie ihrer Zusammengehörigkeit im Menschen und in dem System seiner Vermögen, so gilt auch für Plessner, daß heute "einzig der Mensch noch die faßliche Mitte bildet"[521], nicht mehr nur als der Ort, an dem, als Zweck an sich selbst, die Gebiete der Gesetzmäßigkeit zusammenstoßen, sondern als "Kern und Träger" der "Dimensionen" seiner erfahrbaren Wirklichkeit, d.i. als "Person", in der sich "Natur und Geschichte, Gesetz und Freiheit, Schicksal und Gnade" begegnen. Die Erfahrungen, die der Mensch mit dieser "Schichtenfülle"[522] von Körper, Seele und Geist und den Übergängen zwischen den Schichten macht, und die Wissenschaften, die sich mit ihnen befassen, bekommen Zusammenhang durch ihren Bezug auf jenen Kern und Träger. Er bildet die Einheit in dieser Mannigfaltigkeit, auf der die moderne "Universitas beruht"[523], wie bei jeder echten Einheit nicht als Spitze einer hierarchischen Ordnung, sondern indem er die Schichten begrenzt:

"Die personale Zone darf ... nicht einfach als die oberste Schicht im Bau der menschlichen Natur, sozusagen als das Dachgeschoß des etagenreichen Hauses angesehen werden, sondern sie prägt es von Grund aus und im Wandel der Geschichte immer

---

[517] vgl. Mit anderen Augen. GS VIII. S. 102: "Ein unverbindlicher Lebens- oder Existenzbegriff, als selbst zeit- und weltlose Substruktion entworfen, die alles und jedes, was Menschen hervorgebracht haben und noch hervorbringen können, trägt, versperrt die entfremdende Sicht auf die eigene Welt, wenn er - wie das in der Existenzialontologie geschieht - im Zwielicht von Ethik und anthropologischer Analyse verharrt."

[520] Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie. GS VIII. S. 398 (Hervorheb. v. R.B.)

[521] Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie. GS VIII. S. 118

[522] ebd., S. 121

[523] ebd., S. 118

wieder anders. Insofern ist der Mensch als Kern und Träger seiner Schichtenfülle dieser immer noch überlegen, ihr gewissermaßen entzogen und begrenzt sie in seiner Geschichtlichkeit."[524]

In dieser Entzogenheit bleibt er selbst, trotz aller theoretischen Bestimmungen und Verfügungsmöglichkeiten im Bereich einzelner Schichten, unbestimmbar und unergründlich.

"Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft"[525], weil sie zum Abstandnehmen, zum Darüberstehen fähig macht.

Darin liegt seine Würde, die der wissenschaftliche Betrachter vernachlässigen kann, aber nur auf Kosten der Objektivität im Sinne der Sachlichkeit, weil er dann vom Menschen als Ganzem abstrahiert, von der "Grenzzone, in welcher der Mensch als Ganzer lebt"[526], und von welcher aus er seine Möglichkeiten hat, die nicht in den analytisch isolierbaren Schichten aufgehen.

"Eine Erkenntnis, welche die offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen, im Großen wie im Kleinen eines jeden einzelnen Lebens verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde."[527]

Die Erkenntnis des Menschen von sich selbst betrifft also seine praktischen Möglichkeiten. Ist seine Würde zerstört, seine Ganzheit zerlegt, dann sind die Barrieren gegen eine Handhabe über ihn niedergerissen, und mit der "wachsenden Verfügbarkeit als Theorie ist unweigerlich der Anfang zur praktischen Verfügbarkeit gegeben"[528].

Und Plessner scheut sich nicht, die letzte Konsequenz einer solchen theoretischen Vorentscheidung für die Praxis zu nennen, einer Vorentscheidung, die die Ganzheit ihres Objekts aus dem Auge verloren hat und es deshalb im Letzten auch physisch zerstört: die ihm den Tod bringt. Plessner schreibt:

"Für jede theoretische Bestimmung unseres Wesens haben wir zu zahlen, sie ist ein Vorgriff auf die Praxis, von ihr hängt ab, was aus uns wird. So wie der Mensch sich sieht, wird er; darin besteht seine Freiheit, an der er festzuhalten hat, um Mensch zu sein. Wissen wir die Objektivierung unserer selbst nicht mit der Scheu vor dem Unverkennbaren unseres Wesens in Grenzen zu halten, so werden wir unsere Freiheit aufgeben, und die Verfügungsgewalt über uns selbst wird unser Tod sein."[529]

Jetzt wird klar, was die Fassung des Wesens des Menschen als unbestimmt und unergründlich auch praktisch bedeutet, und warum Plessner an die Stelle jeg-

---

[524] ebd., S. 125
[525] ebd., S. 134
[526] ebd., S. 124
[527] ebd.
[528] ebd., S. 130
[529] Über Menschenverachtung, GS VIII, S. 116

licher theoretischen Bestimmung und Bindung an gesetzte Werte die Offenheit zur Empirie treten läßt, welche unter dem Prinzip der Unergründlichkeit steht: weil dies diejenige Bestimmung ist, welche eine Form des Wissens enthält, die den Raum schafft für eine Praxis der 'Menschlichkeit', d.i. der Sicherung des Abstands des Menschen zum anderen und zu sich selbst, der Distanz, die ihm in gleicher Weise die "Unnahbarkeit"[530] und Fremdheit wie die Nähe und Vertrautheit ermöglicht, deren Verschränkung allererst ihm seine Wirklichkeit aufschließt und sie ihn so - im Zusammenspiel von entfremdender Anschauung und vertrautem Begreifen - erfahren läßt. Diese Erfahrung und damit die Würde des Menschseins ist weder möglich, wenn das distanzierte Darüberstehen[531] zum arroganten und ignoranten Sichheraushalten gerinnt, noch, wenn sich die nahe Vertrautheit gleichsam klebrig an das vormals Fremde oder noch nicht fremd Gewordene heftet, so daß die Lockerung und das Spielerische, worin sich das Menschliche des Menschen zeigt[532], nicht zustande kommen kann.

Deshalb trifft das Wort Plessners, das er zwar im Zusammenhang mit einer anderen Formulierung der Verschränkung gebraucht, aber auf jede ihrer Formen angewandt werden kann, in allgemeiner Weise auf den Menschen und sein Streben zu: *"An der Verschränkung zeigt er sich als Meister."*[533]

---

[530] Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 129

[531] vgl. dazu die Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen in den Formeln vom 'beherrschten Abstand' und 'Darüberstehen', oben, S. 203.

[532] vgl. ebd. und dazu auch die Skizzierung der Gefahr, die in der modernen Welt besteht, wenn die Verschränkung nicht gelingt: "Schlägt der distanzierende Blick auf den Menschen - und Blickdistanz braucht die moderne Welt - in Aberkennung seiner menschlichen Ehrenrechte, in Leugnung seiner Würde um, und diese Gefahr ist heute größer denn je, dann wird der Mensch als soziales Wesen sich zur Hölle; mit den Worten Sartres 'Qu'est-ce que l'enfer? Les autres'." (Über Menschenverachtung, GS VIII, S. 116)

[533] GS V, S. 198 (Hervorheb. v. R.B.). An dieser Stelle bezieht sich der Satz auf die Verschränkung von Welt und Umwelt in der Situation, also auch auf Fremdheit und Vertrautheit.

V. TEIL: DIE PHILOSOPHIEIDEE DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

1. Exzentrizität als Boden und Medium der Philosophie

"Symbol der Meisterschaft, dargestellt durch das Gleichmaß aller Kräfte"[1], ist die Würde. Zugleich ist sie "ein Symbol des Philosophieideals, gleichsam ein sinnliches Abbild jener Gemütsverfassung, welche zu dem Sinn und Geist des ganzen Systems paßt"[2].

'Kritik' und 'Würde' bilden die Klammer der gesamten Philosophie Plessners und den Kern des in der Philosophischen Anthropologie implizierten Philosophiebegriffs. Plessner deutet dessen Ort im Vorwort zur ersten Auflage der 'Stufen' an, wenn er die "Situation der Exzentrizität ... als Boden und Medium der Philosophie"[3] bezeichnet.

Die Verbindung zwischen den kritisch-kritizistischen Schriften Plessners und seiner Philosophischen Anthropologie wurde ausführlich dargelegt. Daß diese Verbindung auch auf die 'Philosophieidee' der Philosophischen Anthropologie durchschlägt, zeigt sich - neben den z.T. wiedergegebenen Äußerungen Plessners zur Parallelität der Aufgaben, die Kants Kritik und die Philosophische Anthropologie zu erfüllen haben - vor allem daran, daß nur die 'gebrochene Stärke', die 'zerbrechliche Lebensform', also die Lebensform der exzentrischen Positionalität Würde besitzt. Würde und Philosophie, die schon in der Kritik der Philosophie korreliert hatten dergestalt, daß die Philosophie durch die Eigentümlichkeit der Würde in einem eigenen Wertkreis zu stehen kam, welcher ihren legitimen Ort in der Kultur und ihre Bedeutung (die eben auf der Beziehung auf etwas Zufälliges beruht) sicherte, kreuzen nun ihre Wege im Begriff der Exzentrizität des menschlichen Lebens.

Somit stellt sich die Frage, welche der in dieser Struktur enthaltenen Momente oder welche ihrer Eigentümlichkeiten für die Idee der Philosophie bzw. den Philosophiebegriff der Philosophischen Anthropologie bestimmend sind.

Plessner hatte präziser gesagt: die *Situation* der Exzentrizität sei *Boden* und *Medium* der Philosophie. Darin sind drei Bestimmungen enthalten.

1. Die *Situation* ist gekennzeichnet durch die Struktur der *Verschränkung* (an der sich der Mensch als Meister zeigt). Verschränken lassen sich nur solche Strukturmomente, die nicht in vollständige Übereinstimmung zu bringen sind, d.h. die nicht zusammenfallen können, zwischen denen eine nicht zu überbrückende Kluft besteht, die zum Vollzug der Vermittlung des Unmittelbaren auffordert. Die

[1] GS II, S. 272
[2] GS II, S. 273
[3] GS IV, S. 12

verschiedenen Formen der Verschränkung gründen in dieser Struktur. In jeder Form läßt sich deshalb das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Absolutheit und Relativität ausmachen, ein Verhältnis, das die fundamentale Verschränkung zu bilden scheint, in der der Mensch, sie ständig vollziehend, lebt, und die somit auch den Grund legt für seine natürliche Künstlichkeit, vermittelte Unmittelbarkeit und seinen utopischen Standort.

Plessner selbst spricht diese Zusammenhänge an jener Stelle aus, an der er den Charakter der 'Situation' entwickelt. Er schreibt, ausgehend von der im Situationscharakter manifestierten Zwischenstellung des Menschen zwischen der Endlichkeit des Tieres und der Unendlichkeit Gottes: "An solcher Zwischenstellung findet sich der Mensch von Horizonten umschlossen und seine Situation in ein Diesseits und Jenseits des jeweiligen Horizontes aufgespießt. Geborgen und preisgegeben ist er so das bedürftige Wesen, das hofft, erwartet, wünscht, sich sorgt, will, fragt. Diese Bedürftigkeit, dieses Verlangen, dieses Suchen nach Erfüllung, dieses nur im sich selber Vorlaufen einer Führung des Lebens leben macht seine in die aktual gegenwärtige Unendlichkeit der offenen Welt verschränkte indefinite Endlosigkeit des Immer-Weiter-Müssens oder seine Endlichkeit aus. Aber diese Endlichkeit ist nicht die reine Endlichkeit des Tieres, das seine Bedürfnisse an seiner Welt zu Ende bringen kann, wie seine Welt selber in sich endlich ist. Sie ist selber eine *in eine Unendlichkeit verschränkte* und damit ausdrücklich sich als solche manifestierende *Endlichkeit*, die auf natürliche Weise künstlich ausgeglichen zu werden verlangt. Deshalb ist der Mensch 'von Natur' künstlich und nie im Gleichgewicht. Deshalb kommt ihm jede Unmittelbarkeit nur in einer Vermittlung, jede Reinheit nur in einer Trübung, jede Ungebrochenheit nur in einer Brechung zustande."[1] Deshalb hat er seine Einheit als Bruch. Er ist, wie Plessner auch sagt, auf Nichts gestellt.

2. Der *Boden*, der der exzentrischen Lebensform entspricht, ist das *Nichts* - aus denselben Gründen, aus denen sich ihre Endlichkeit in eine Unendlichkeit verschränkt. Sie muß sich ihren Boden erst schaffen. Auf die darin gründende Bodenlosigkeit der Philosophie werde ich zurückkommen.

3. Das *Medium* der Philosophie, das, worin sie sich 'aufhält' und 'bewegt', ist, wie sich zeigen wird, die *Mitwelt* oder die Sphäre des Geistes.

Das Band, in welchem sich diese Merkmale der Exzentrizität (die in einem noch undeutlichen Verhältnis zur Philosophie stehen) vereinigen, ist die *Person*. Den Begriff der Person entwickelt Plessner insbesondere im Zusammenhang mit der Mitwelt. Seine Definition lautet zunächst, ausgehend von der dreifachen Gestelltheit als Körper, Seele und Geist (und korrelativ dazu von der Welt als Außen-

[1] GS V, S. 198f. (Hervorheb. v. R.B.); vgl. oben, S. 182, wo in der Anm. 360 bereits ein Teil des Zitats wiedergegeben wurde.

welt, Innenwelt und Mitwelt): "Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*."[1]

Dann aber, in der 'Deduktion' der Mitwelt, schält sich deren Sonderstellung hinsichtlich der Konstitutionsweise der Person heraus. Plessner schreibt über die Mitwelt: "Sie unterscheidet sich ... von Außenwelt und Innenwelt dadurch, daß ihre Elemente, die Personen, kein spezifisches Substrat liefern, welches stofflich über das von Außenwelt und Innenwelt Dargebotene hinausginge."[2]

Und genau in dieser Eigentümlichkeit der Mitwelt und ihrer Elemente scheint mir der Grund dafür zu liegen, daß Plessner in jener Untersuchung ('Die Einheit der Sinne'), die eine "Strukturtheorie der menschlichen Person"[3] liefern soll, und in der es um die Verbindungsmöglichkeiten von Stoffen und geistigen Formungen geht, keinen Platz in dem System der Akkordanzen von Stoff und Form für die Philosophie findet. Denn die Philosophie thematisiert nicht ein Gebiet oder eine bestimmte, in diesen Akkordanzen fundierte Objektivation des menschlichen Lebens, sondern "Mensch und Welt" überhaupt, wodurch "die Gebietsordnung gesprengt wird"[4]. Die Einheit der dreifach strukturierten Welt hat ihr Korrelat in dem Element der Mitwelt, der Person: sie geht aber nicht in der Summe der drei Strukturmomente auf: "Das letzte Element dieser Sphäre ist die Person als Lebenseinheit, die in analytischer, objektivierender Betrachtung wohl in Natur, Seele und Geist (...) dekomponierbar, aber niemals aus ihnen komponierbar ist."[5]

Sie darf jedoch, wie Plessner auch formuliert hatte, 'nicht einfach als die oberste Schicht im Bau der menschlichen Natur, sozusagen als das Dachgeschoß des etagenreichen Hauses angesehen werden'[6]. Es fällt auf, daß diese Formulierung derjenigen entspricht, welche Plessner zur Beschreibung des Wesens synthetischer Einheit verwendet hatte. Ich wiederhole sie hier: "Synthetische Einheit ... bildet nicht ein eigenes Stück, das wie ein Dach krönend aufgesetzt werden könnte ..."[7]. Und in der Tat ist doch unter Person die synthetische, nämlich zu erzeugende Einheit zu verstehen, die eben nicht aus Teilen komponierbar ist, sondern umgekehrt die Begrenzung der Teile durch das Vollziehen der Übergänge allererst begründet.

Würde nun betrifft das Ganze der Person, d.h. also diese zu erzeugende, im Werden begriffene synthetische Einheit. Und Würde bestimmt der Philosophie bzw. der Philosophischen Anthropologie ihre Grenzen. So sagt es auch noch der durch den kritischen Kritizismus hindurchgegangene Plessner; und er findet für die Stellung der Philosophischen Anthropologie wiederum den eben wiedergegebe-

---

[1] GS IV, S. 365
[2] GS IV, S. 375
[3] GS III, S. 19f.
[4] Zum Situationsverständnis gegenwärtiger Philosophie, GS IX, S. 334
[5] GS IV, S. 380
[6] vgl. oben, S. 218
[7] GS II, S. 210; vgl. oben, S. 81

nen Äußerungen ähnliche Worte:

"Das immer wieder geforderte Gesamtbild vom Menschen resultiert ... nicht automatisch aus der Zusammenarbeit der einzelnen Wissenschaften (es ist nicht aus der Summe der Teile zusammenzusetzen, R.B.), sondern bedarf der philosophischen Anthropologie. Sie ist nicht eine noch zu ihnen hinzukommende Wissenschaft (nicht wie ein Dach krönend aufgesetzt, R.B.), sondern die ständige kritische Besinnung auf deren Grundlagen und Begrenzungen (gleichsam deren synthetische Einheit, die in der Begrenzung der Teile liegt und den Grundcharakter aller echten Systematik ausmacht, R.B.). Als eine derartige Besinnung auf sein eigenes Wesen entzieht sie den Menschen der Vergegenständlichung und damit seiner Verfügbarmachung für die Abstraktionen der Wissenschaften und der Gesellschaft. So erfüllt sie in den Grenzen seiner Würde ihre offenhaltende, universale Funktion."[2]

In den Grenzen der Würde: d.h. in den Grenzen dessen, was das Ganze der Person betrifft, welches eben kein spezifisches Substrat besitzt und deshalb nicht im Rahmen der Ästhesiologie des Geistes zur Erörterung kommt, so daß ihm eine kulturelle Leistung zugeordnet werden könnte.

Aber dennoch hat die Mitwelt und mit ihr die Person als ihr Element ein Substrat, wenn auch nicht ein über das von Außenwelt und Innenwelt stofflich Dargebotene hinausgehendes: "Ihr Spezifikum ist die Lebendigkeit und zwar in ihrer höchsten, der exzentrischen Form. Das spezifische Substrat der Mitwelt beruht also doch nur auf ihrer eigenen Struktur."[3] Eben der Struktur der Exzentrizität. Diese aber verlangt

- eine Form der Lebendigkeit, die als verschränkender Vollzug bezeichnet werden kann,
- und deshalb auch die Ausdruckshaftigkeit jeder Lebensregung der Person, ob in 'Tat, Sage oder Mimus' bzw. Handlung, Sprache oder Ausdruck (im engeren Sinne).

Würde nun, so hatte Plessner in seiner Kritik der Philosophie formuliert, soll, als Analogon der (körperlichen) Haltung, im Unterschied zu dieser nichts zum Ausdruck bringen und nicht irgendwelchen Zwecken zum Mittel dienen. Die Korrelation zwischen Exzentrizität (und damit Personalität), Würde und Philosophie scheint sich in diesem gemeinsamen Merkmal des *Nichts* und der *Bodenlosigkeit* niederzuschlagen, wenn man einmal davon ausgeht, daß mit diesen Attributen kein bloßer Begriff, mit dem keine bestimmte Bedeutung einhergeht, sondern ein Konkretum gemeint ist. Trifft dies zu, dann muß es sich in irgendeiner Weise im System der Verbindungen von Körperleib und Geist nachweisen lassen.

---

[2] GS VIII, S. 134f.
[3] GS IV, S. 375

2. Der Mangel einer Bestimmung des Standorts der Philosophie im System der Konkordanzen von Bewußtsein und Haltung

Zu diesem Zweck muß der oben angesprochene Mangel der Einbindung der Philosophie in die architektonische "Einteilung der anschauenden und verstehenden Haltungen des Bewußtseins"[1] sowie in die "Tafel der Konkordanzen von Bewußtsein und Haltung"[2], welche Plessner in der 'Einheit der Sinne' gibt, näher besehen werden.

Es stellt sich dann die Frage, ob der Philosophie (wie der Kunst, der Sprache und den Wissenschaften) eine Verbindungsweise von Körperleib und Geist, eine Konkordanz von Auffassung (Sinngebung) und Haltung sowie eine Akkordanz von materialem Apriori und Haltung als Möglichkeitsfundament zugrundeliegt. Wenn es auch für das philosophische Können des Menschen zutrifft, daß er Einheit von Körperleib und Geist ist, dann muß es in deren Verschmelzungsformen etwas geben, das der Philosophie entspricht: eine Versinnlichungsweise des Geistigen und eine Vergeistigungsweise des Sinnlichen, die dem Spezifischen der Philosophie gerecht wird.

Dieses Spezifische, ich wiederhole es, liegt aber darin, daß sie jede Gebietsordnung sprengt, weil sie sich mit dem Ganzen von Mensch und Welt befaßt, was kein Gebiet abgibt und nicht einmal einen Boden. Wie Mensch und Welt ist Philosophie bodenlos, auch wenn sie sich selbst ein Gebiet absteckt. Zu dieser Bodenlosigkeit äußert sich Plessner an verschiedenen Stellen, besonders in dem Aufsatz über 'Die Frage nach dem Wesen der Philosophie'. Es müsse ihr möglich werden, schreibt er, "sich als ein Wagnis zu begreifen, das mit der Nichtigkeit des eigenen Beginnens ständig rechnet. Als ein auf Nichts gewagtes Denken hat sich das Philosophieren von allem gegenständlich gesicherten Forschen zu unterscheiden. Denn die Übernahme der Gefahr vollkommener Bodenlosigkeit des eigenen Beginnens ... muß das Prinzip des Philosophierens selber werden."[3]

Bodenlosigkeit hatte Plessner, auf die Welt bezogen, auch mit Sinnfreiheit übersetzt. Er verwendet dieses Attribut, um den Unterschied zur sinnvollen Umwelt anzuzeigen. Darin liegt ein Hinweis auf einen Lösungsweg für das Problem der fehlenden Bestimmung des Standorts der Philosophie. Denn in der 'Einheit der Sinne' wird in der Tat eine Strukturtheorie der Person in ihren "Fundamentalbeziehungen zur *Umwelt*"[4] gegeben, solchen Beziehungen also, in welchen ein Sinn konstituiert wird, und zwar dadurch, daß die Sinngebungskompetenz des Geistes sich auf ein bestimmtes Material stützt. Plessner faßt diese Verbindung für die

---

[1] GS III, S. 189
[2] GS III, S. 220
[3] GS IX, S. 97
[4] GS III, S. 20 (Hervorheb. v. R.B.)

beiden Varianten des Thematismus und Schematismus zusammen[*], wobei er die Akkordanz des dritten Sinneskreises, der Zustandssinne, zunächst einmal wegläßt: und zwar aus dem Grunde, weil er der eindeutigen Beziehung zwischen Sinneskreis, Material und Sinngebung ermangelt, ein Mangel, der aber seinerseits Bedeutung hat: der Kreis der Zustandssinne "besitzt nicht im Material und nicht in der Funktion ästhesiologische Bedeutung. Gerade durch diesen Mangel zeigt er, daß er sie hat"[**].

Aber welche Bedeutung? Um diese Frage zu beantworten, muß daran erinnert werden, daß das Einheitsprinzip für die Bestimmung der Ordnung in der Mannigfaltigkeit der Sinne "das Verhältnis von Leib und Geist"[***] war. Diesem zufolge gibt es entsprechend dem Thematismus und Schematismus die beiden "Möglichkeiten des Verhältnisses von Körper und Geist: er kann den Körpern, wie diese ihm, gegenwärtig sein, dann haben sie Ausdruck; oder er gebraucht sie nicht selbst mehr als Materialien zur unmittelbaren Ausprägung, sondern als Mittel zur Herstellung, Verfolgung, Materialisierung eines Sinnes: in zielmäßig gerichteten Bewegungen der Körper, in Handlungen."[****]

Die dritte Möglichkeit nun liegt nicht in einer weiteren Beziehung zwischen dem Material - hier der Zustandssinne - und dem Geist. "Vielmehr haben sie eine besondere Beziehung nur durch die ihnen eigene Sinnlosigkeit, gemessen an der ästhesiologischen Funktion des Gesichts und Gehörs. Diese begründen gegenständliche Sinngehalte, theoretische in der Geometrie, ästhetische in der Musik, jene begründen nichts, sondern haben an sich Sinn in dem *Bewußtsein, das sie vermitteln.*"[*****]

Der "Sinn dieser Sinnfreiheit"[******] - d.h. daß "die Sinne des Zustands als solche dem Geiste kein Material sein können"[*******] - liegt also in der besonderen Rolle, die die Zustandssinne für die Person spielen: es ihr zu ermöglichen, sich selbst bei ihrem Tun bewußt zu sein. Der Sinn dieses Sinneskreises "erschöpft sich mithin in der bloßen Vergegenwärtigung des eigenen Körpers, die nötig ist, wenn Körper und Geist in der Einheit der Person, sei es in der Art des Ausdrucks, sei es in der der Handlung zusammenwirken sollen."[********]

---

[*] "Im Thematismus des Gehörs, im Schematismus des Gesichts zeigen sich die Gründe für die Ausschließlichkeit als Akkordanzen der Sinneskreise zu Typen der Sinngebung. Es akkordieren, stimmen zusammen Schall beziehungsweise Töne mit deutbaren Sinngehalten durch die Akkordanz des akustischen Stoffs zur Ausdruckshaltung, die Bilder mit begrifflichen Sinngehalten durch die unmittelbare Akkordanz der Sehfunktion zur Linie, durch die mittelbare zur Handlung. Die ausschließliche Anwendung oder Ausdrückbarkeit deutbarer Sinngehalte in Tönen vermittelt die Räumigkeit (Schwellfähigkeit und Lagewert) der akustischen Elemente, die dadurch wieder im Stimmkörper des Menschen ihre Vertretung (allerdings nicht Abbildung) finden können. Die ausschließliche Beziehung begrifflicher Sinngehalte, die einen Existentialbeweis in der Anschauung, das heißt Darstellung fordern, zu Bildern vermittelt die Strahligkeit der Sehfunktion." (GS III. S. 284f.)

[**] GS III. S. 285

[***] GS III. S. 286

[****] GS III. S. 287

[*****] GS III. S. 285 (Hervorheb. v. R.B.)

[******] GS III. S. 270

[*******] GS III. S. 273

[********] ebd.

Dieses Zusammenwirken, haben wir gerade von Plessner gehört, äußert sich im Ausdruck oder in zielmäßigen Gerichtetheiten (oder auch in der Sprache als der "Gliederung" -- dessen, was die Person im Erleben innewird, wozu das Sein der Innenwelt wie der Außenwelt gehört, welch letzteres ja auch durch das Erleben hindurchgeht und so in Sprache gefaßt werden kann).

Nun gibt es aber auch einen Ausdruck der *zweck*- oder *absichtslosen* Einheit der Person: die Würde. "... die ein Mensch im Leben zeigt. Ein *Zustand*, von dem sein *ganzes* Wesen ergriffen ist, nicht ein Inhalt seines Wesens, wie etwa Empfindung; die Totalität der Ordnung, die seine Komponenten in einer unabsichtlichen Harmonie bilden, *unabsichtlich*, d.h. ohne daß ein Zweck die Einheit begründet, aber nicht bewußtlos, sondern bei voller Durchdringung mit der Energie des Bewußtseins."[26]

Dieses unabsichtliche Zusammenwirken und damit auch die Haltung der Würde, die das Ganze der Person als Lebenseinheit betrifft, *fehlt* in dem System der Konkordanzen. Hat sie hierin überhaupt einen Ort? Sie muß ihn haben, wenn anders das Theorem der 'Verschmelzung', der Verbindung von Leib und Geist, auch für die *harmonische* Einheit des Ganzen Geltung haben soll. Und dieser Ort müßte die Stellung der Philosophie innerhalb des kulturellen Systems anzeigen, wie es der Ort der Ausdruckshaltung für den Thematismus der Kunst (in Ausschließlichkeit für die Musik) und der Ort der Handlung für den Schematismus der Wissenschaft (in Ausschließlichkeit für die Geometrie) tun[*].

Noch einmal: die Zustandssinne vermitteln das Bewußtsein, sie ermöglichen der Person, sich als Körperleib zu vergegenwärtigen, um die Verbindung von Körper und Geist in der Einheit der Person zu garantieren.

"Auf die letzte Bedeutung des *Selbsterlebens* für die *Einheit der Person*, die mit ihrem Leib in die Mannigfaltigkeit der Dingwelt gezogen ist, muß man zurückgreifen, um die Notwendigkeit eines Zustandssinneskreises zu verstehen und zu erkennen, daß er in bloßer *Leibvergegenwärtigung* seinen Sinn erfüllt."[27]

Dann aber werden die harmonische Proportionalität in dieser Einheit - d.i. die Meisterschaft, deren Symbol die Würde ist und die der Mensch an der Verschränkung zeigt -, und in anderer Weise die Disharmonie in irgendeiner Art von diesem Selbsterlebnis, der Leibvergegenwärtigung oder dem Bewußtsein, das die Zustandssinne vermitteln, abhängig sein.

[26] GS III, S. 163

[27] GS II, S. 251 (Hervorheb. v. R.B.); vgl. oben, S. 81

[*] Daß uns die Eigentümlichkeit des Zustandssinneskreises auf einen möglichen Lösungsweg für die vorliegende Problematik führt, hat seinen Grund auch in der inneren Zusammengehörigkeit von Philosophie und Sprache, deren Syntagmatismus mit dem Kreis der Zustandssinne korreliert. Daß jedoch philosophische Probleme nicht bloß Sprachprobleme sind und Philosophie nicht in Sprachphilosophie aufgeht, zeigt sich u.a. daran, daß die Philosophie im System der Konkordanzen nicht einfach den Platz der Sprache einnehmen kann. Auch eine Philosophie, die sich mit dem Problem der Sprache befaßt, thematisiert damit 'Mensch' und 'Welt', wenn sie sich nicht nur als linguistische Analyse verstehen will.

-- GS III (Hervorheb. v. R.B.)

3. Die Einheit der Person und die sensomotorische Einheit der Sinne

Von der Einheit der Person ist immer wieder die Rede. Es wurde bereits darauf hingewiesen: die Person ist Element der Mitwelt. Diese ist - als "das reine Wir oder Geist"[30] - "Voraussetzung der Konstitution einer Wirklichkeit", so daß man auch sagen kann, sie sei "Voraussetzung für Natur und Seele"[31].

Plessner bestätigt diese Bestimmung der Mitwelt sowohl in der 'Einheit der Sinne' als auch noch einmal bündig in den 'Stufen', wo er am Ende des zweiten Abschnitts des Siebenten Kapitels über 'Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt' schreibt: "Die Sphäre, in der wahrhaft Du und Ich zur Einheit des Lebens verknüpft sind und einer dem andern in's aufgedeckte Antlitz blickt, ist aber dem Menschen vorbehalten, die Mitwelt, in der nicht nur Mitverhältnisse herrschen, sondern das Mitverhältnis zur Konstitutionsform einer wirklichen Welt des ausdrücklichen Ich und Du verschmelzenden Wir geworden ist."[32]

Oder, wie man auch sagen kann: in der Mitwelt realisiert sich die Sphäre des Geistes. Dieser aber ist, so heißt es in der 'Einheit der Sinne', "eine Voraussetzung der Realität. Als diese Voraussetzung dient die *Einheit* der Sinngebung im *ganzen* genommen"[33], die, wie hinzuzufügen ist, mit der Einheit der Haltung verschmilzt zur Versinnlichung des Geistes und Vergeistigung des Sinnlichen, zur Einheit der Sinne als der personalen Einheit von Körperleib und Geist.

Die Zusammenhänge zwischen Mitwelt (bzw. Geist), Person und der Einheit der Sinne sind äußerst kompliziert. Sie betreffen aber in höchstem Maße den Begriff der Würde wie den der Philosophie, wenn man die Rolle des Geistes für die Konstitution der Wirklichkeit bedenkt. Diese Rolle geht auf die Person selber über, denn der Geist "... ist die Sphäre, kraft deren wir als Personen leben ... Nur soweit wir Personnen sind, stehen wir in der Welt eines von uns unabhängigen und zugleich unseren Einwirkungen zugänglichen Seins."[34]

Wenn wir also die Einheit der Sinne, die im Dienste des Ganzen der Person steht, betrachten, müßte es möglich sein, diese Zusammenhänge soweit zu klären, daß das Eigentümliche der Haltung der Würde und deren Korrelation zur Philosophie begreiflich wird. Denn Würde beweist sich in einer ausgezeichneten Form der Stellung zur Wirklichkeit, die mit deren Unabhängigkeit rechnet und zugleich einen hohen Grad der Zugänglichkeit und Wirkungsmächtigkeit erreicht.

---

[30] GS IV, S. 377
[31] GS IV, S. 378
[32] GS IV, S. 382
[33] GS III, S. 287
[34] GS IV, S. 378

Wie bereits erörtert, geht es in der Frage nach der Einheit der Sinne nicht um ihre negative, sondern um die positive Einheit, d.h. um das "Theorem einer die verschiedenen Modalitäten der einzelnen Sinneszonen nicht bloß überbrückenden, sondern diese Mannigfaltigkeit *motivierenden* Einheit"[35].

Im Unterschied zu seiner Untersuchung über die Ästhesiologie des Geistes stellt Plessner in einer späteren Arbeit, die sich unter dem Titel 'Anthropologie der Sinne' mit dieser Thematik befaßt, folgendes zu dieser Einheit fest: "Die Lösung des Problems ergibt sich nur in Anwendung des Prinzips der sensomotorischen Einheit oder Aktionsrelativität der Sinne, wohlgemerkt unter Berücksichtigung der dem Menschen eigenen Art von Aktion. Die Beschränkung auf den Umkreis der Sinne, der ja sowieso ein Kunstprodukt wissenschaftlicher Abstraktion ist, muß in Richtung auf das Komplement durchbrochen werden. Sensorik und Motorik erhellen einander wechselweise."[36]

Dabei hat dieses "Prinzip der Aktionsrelativität der sinnlichen Rezeptoren"[37] beim Menschen von der Situation der Exzentrizität auszugehen, die vom Geist als 'Einheit der Möglichkeiten' und dessen Verhältnis zum Körperleib geprägt wird, eine Situation, die eben von ihm die Verschränkung von Körper und Leib oder, wie Plessner auch sagt, von Gegenständlichkeit und Zuständlichkeit[38] erfordert, welche von ihm "ein *aktives* Verhalten besonderer Art" erzwingt: "Ausgleich im Wege willkürlicher Beherrschung"[39], der die "Wiege des Handelns"[40] und deshalb dem Sinneskreis des Gesichts zugeordnet ist, dessen Sinngehalt dem Schematismus der Wissenschaft entspricht, so daß Plessner jetzt allgemeiner vom "*Schematismus der Willkür*"[41] spricht; denn die Handlung als die Art der Haltung, die dem Schema korreliert, setzt Willkür voraus.

"Man handelt willkürlich, einerlei, welche Erwägungen dabei im Spiel sind und wie sich die Handlung dem Handelnden und dem Mitmenschen darstellt. Der Entschluß mag mir schwer- oder leichtgefallen sein, aber er mußte gefaßt werden, d.h. er entsprang einer Initiative. Diese *Anfänglichkeit* meinen wir mit dem Ausdruck Willkür. Dem Zwang zur Willkür kann sich der Mensch nicht entziehen, denn er weiß sich als die Quelle seines Tuns."[42]

Damit drängt sich im Zuge der Erörterung der Frage nach der Einheit der Sinne wieder jenes Problem auf,

- das als Problem des Anfangs des philosophischen Verfahrens, das um seine Bedingtheit und Geschichtlichkeit weiß, diskutiert wurde,

[35] GS III, S. 367
[36] GS III, S. 388
[37] GS III, S. 385
[38] vgl. Lachen und Weinen, GS VII, S. 242
[39] GS III, S. 385
[40] GS III, S. 386
[41] ebd.
[42] GS III, S. 369f. (Hervorheb. v. R.B.)

- und das auch als Problem der Lebensführung des exzentrisch gestellten Wesens überhaupt angesehen werden muß:

ein Problem und eine Schwierigkeit wie auch Chance, die sich der Bodenlosigkeit der Exzentrizität und deren 'Übernahme in das Prinzip der Lebensführung'[43] verdankt. Es ist zugleich das Problem des Sollens im Hinblick auf Entscheidungen in Situationen[44].

Faßt man die Einheit der Sinne als sensomotorische, dann drängt sich diese Problematik in den Vordergrund. Mit ihr hat sich *Viktor von Weizsäcker* in seiner Schrift 'Der Gestaltkreis', die den Untertitel trägt: 'Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen', in einer Weise befaßt, die den antireduktionistischen methodischen Forderungen einer Philosophie des Lebens und des Menschen gerecht wird[45]. Weizsäcker macht nun nicht ausdrücklich einen Unterschied zwischen der Lebensform des Menschen und anderen Lebensweisen, sondern spricht allgemein vom Leben. Seine Beispiele sind jedoch dem menschlichen Leben entnommen und sprechen dessen spezifische Problematik an, so daß seine Folgerungen in jedem Falle für diesen Bereich Geltung beanspruchen können.

Ich gehe von einem solchen Beispiel aus, an dem die Einheit von Wahrnehmen und Bewegen deutlich wird. Daran werden sich Weizsäckers grundsätzliche Erwägungen zum Lebensverhältnis anschließen, die letztlich wieder auf die vorliegende Fragestellung zurückführen werden.

Der sogenannte Drehkabinenversuch ermöglicht das Durchspielen der verschiedenen Verwirklichungen des Verhältnisses zwischen Organismus und Umwelt (von welchem Weizsäcker im Unterschied zu physikalistischen Theorien ausgeht, wie übrigens auch *E. Straus*, der in seinem Buch 'Vom Sinn der Sinne' deren Einheit ebenfalls als sensomotorische faßt[46]) sowie des darin implizierten Zusammenhangs zwischen Wahrnehmen und Bewegen, der sich als Einheit entpuppt. Die Versuchsanordnung enthält folgende Möglichkeiten: die Kabine, d.h. die Umgebung des Organismus, kann gedreht werden bei ruhendem Körper, umgekehrt kann der Körper bei unbewegter Kabine, und schließlich können beide zugleich in gleichem Richtungssinn und gleichschnell gedreht werden. Der Versuch zeigt, daß die dabei auftretenden Phänomene sich nicht mit dem Reflexbegriff erklären lassen. Denn verschiedene Reizsituationen (einmal die Drehung des Körpers, das andere Mal die Drehung der Kabine) ergeben identische und nicht unterschiedliche Reflexe, wie das lineare Reiz-Reaktionsschema erwarten ließe. Das Vestibularorgan zeigt die

[43] vgl. oben, S. 191
[44] vgl. oben, S. 205
[45] Weizsäcker weist auf diesen Ansatz beim 'Darinnensein im Leben' an zwei Stellen hin. Einmal schreibt er: "wir müssen uns in die Lebensbewegung immer wieder selbst verstricken lassen, um auch nur Stücke von ihr zu begreifen" (a.a.O., S. 182); das andere Mal: "der Gegenstand der Biologie (ist) überhaupt nur denkbar, wenn wir mit ihm ein Handgemenge eingehen" (a.a.O., S. 168).
[46] vgl. Straus, a.a.O., S. 239

gleichen Reflexe. "wenn man, anstatt den Körper zu drehen, eine ihn umgebende Kabine dreht"[*].

Realisiert man den oben genannten dritten Fall, die gleichsinnige und gleichschnelle Drehung von Körper und Kabine, dann "fehlen Reflexe und fehlt überhaupt ein deutliches Bewegungserlebnis für beide, Körper und Umgebung"[*].

Im Falle objektiver Kabinendrehung wie im Falle objektiver Körperdrehung ist es nicht im voraus durch die objektive Gegebenheit bestimmt, welche Drehung wahrgenommen wird: es kann in beiden Fällen jeweils sowohl die Kabinen- als auch die Körperdrehung wahrgenommen werden, in den Worten der von Weizsäcker kritisierten physikalistischen Theorie bzw. objektivistischen Wissenschaft also jeweils eine 'richtige' oder eine 'falsche', sich täuschende Wahrnehmung.

Richtig oder falsch sind aber Kategorien einer objektivistischen Betrachtung der Wirklichkeit, die von der Einheit des Organismus und von der Einheit zwischen Organismus und Umwelt, wie sie ja in den Bewegungen schon impliziert ist, abstrahiert und von gegeneinander isolierten Faktoren subjektiver und objektiver Art ausgeht. Die Schranken dieser Auffassung werden an dem Beispiel deutlich. Denn ob sich der Organismus 'täuscht' oder nicht, er erhält mit *seiner* Wahrnehmung der Bewegung sein Gleichgewicht, ein Sachverhalt, der mit dem linearen Schema schlicht nicht zu verstehen ist, wogegen Weizsäcker sein Gestaltkreisprinzip hält.

Für den biologischen Akt, wie Weizsäcker die Einheit zwischen Wahrnehmen und Bewegen kurz nennt, ist also nicht ein einsinniges Kausalitätsverhältnis konstitutiv, sondern das Verhältnis zwischen Organismus[*] und Umwelt und dessen Gestaltung, die sich auf die Verknüpfung von Wahrnehmen und Bewegen gründet[*].

An einem weiteren Beispiel macht Weizsäcker die Beziehung zwischen der willkürlichen Absicht, der Anfänglichkeit also, und dem Gelingen eines biologischen Aktes deutlich. Dieses Gelingen war schon im ersten Beispiel, der Erhaltung des Gleichgewichts, wesentlich vom "Tatbestande der Täuschung"[*] bestimmt: 'Täuschung' von einem objektivistischen Standpunkt aus, so daß Weizsäcker dieses Wort durch den Begriff des Funktionswandels ersetzt, der dem Leistungsprinzip

---

[*] Weizsäcker, a.a.O., S. 162

[*] ebd.

[*] Weizsäcker spricht auch vom Ich oder Subjekt, das in einem Geschehen der Umwelt begegnet (vgl. ebd., z.B. S. 101).

[*] In ähnlicher Weise kritisiert M. Merleau-Ponty die objektivistische Deutung der sog. Müller-Lyerschen Täuschung: "In der optischen Täuschung von Müller-Lyer ist die eine der Linien der anderen nicht gleich, ohne ihr darum 'ungleich' zu sein; sie ist vielmehr 'anders'. M.a.W., für die Wahrnehmung sind eine isolierte objektive Linie und dieselbe in einem Gestaltzusammenhang nicht 'dasselbe'." (Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, S. 30) - "... denn zwingend ist diese Alternative (gleich oder ungleich, R.B.) nur in der Welt der Objektivität." (ebd., S. 24)

[*] Weizsäcker, a.a.O., S. 137 ('Täuschung' im Orig. gesperrt)

dient, d.h. die Täuschung bzw. der Wandel einer Funktion ist für das Gelingen der Leistung notwendig.

In diesem zweiten Beispiel geht es um die sog. "Regel der konstanten Figurzeit"[51], die ihre Gesetzlichkeit gerade an absichtsvollen oder vorsätzlichen Verwirklichungsversuchen beweist. Weizsäcker erläutert den Versuch: "Setzt man sich z.B. vor, einen Kreis bestimmter Größe in kürzerer Zeit zu vollenden, dann wird er unvermerkt objektiv größer. Setzt man sich vor, einen Kreis zu einer Ellipse zu deformieren, dann wird die Geschwindigkeit unvermerkt verändert. Setzt man sich vor, nur die Geschwindigkeit zu variieren, dann wird unvermerkt Größe oder Figur oder beides verändert."[52]

Betrachtet man das Vorhaben als Ursache, dann gilt also, daß die Wirkung gerade nicht der Ursache folgt, sondern der Vollzug - das aus den Elementen Figur (Form), Größe (Raum) und Geschwindigkeit (Zeit) Gestaltete - sich weitgehend unabhängig vom Vorsatz durchsetzt; und es gilt darüberhinaus, daß die Gestaltung angemessen nur gelingt, wenn sie gerade nicht krampfhaft einem Vorsatz abgerungen wird, sondern die Gesetzmäßigkeit der Form im Verhältnis zu Raum und Zeit berücksichtigt[54].

Dennoch gilt für Weizsäcker wie für Plessner, daß Selbstbewegungen (im Unterschied zu mechanischen Bewegungen) vorsätzlich sind, aber für ihr Gelingen ist wie bei der Wahrnehmung die 'Täuschung' im Hinblick auf den Vorsatz nicht die Ausnahme, sondern geradezu konstitutiv. Konstitutiv heißt: "die geschehende Begegnung zwischen Ich und Umwelt"[55] wird dadurch ermöglicht, trotz bzw. gerade wegen der "Paradoxie ..., daß der subjektive Vorsatz und der objektive Vollzug der Bewegung hinsichtlich der Form wesentlich auseinanderfallen"[56].

Weizsäcker faßt den Sachverhalt bündig zusammen: "Der motorische Vollzug ist dann gar nicht so beschaffen, wie es der Absicht entspräche, und er ist darüber hinaus so, wie er, wenn beabsichtigt, gar nicht vollziehbar wäre."[57] Er muß also mit Absicht (denn vorsätzlich ist die Bewegung) unabsichtlich geschehen!

Genau diesen Vorgang hat der Philosoph *Eugen Herrigel* an sich erlebt und geschildert[58]. Ich gebe das für die vorliegende Fragestellung Wesentliche kurz wieder, ohne den Anspruch, der Übung und Lehre des japanischen Zen, die sich dahinter verbergen, gerecht werden zu wollen.

Herrigel hat anläßlich eines mehrjährigen Japan-Aufenthalts die Gelegenheit genutzt, um sich in die Lehre eines Meisters im Bogenschießen zu begeben. Er lernt

---

[51] ebd., S. 134
[52] ebd., S. 136
[54] vgl. ebd., S. 135: "Im Falle der Physik liegt die Gesetzmäßigkeit in der Kraftwirkung, im Falle der organischen Bewegung liegt sie in der Form."
[55] ebd., S. 101
[56] ebd., S. 137
[57] ebd., S. 136f. (Im Orig. gesperrt)
[58] E. Herrigel, Zen in der Kunst des Bogenschießens; München-Planegg, 6. Aufl. 1956

in mühseliger Arbeit am Gerät und an sich selbst, welche - äußere und innere - Haltung vonnöten ist, um den Bogen so zu beherrschen - und d.h. seinen Leib, sich selbst zu beherrschen -, daß der Pfeil das Ziel - eine in sechzig Metern Entfernung aufgestellte Scheibe - ins Zentrum trifft. Die entscheidenden Erfahrungen, die er dabei gemacht hat, lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen:

- Die harmonische Haltung, d.i. die Harmonie im Ganzen aller Vermögen oder die meisterliche Verschränkung von Körper und Leib, ist unabdingbare Voraussetzung.
- Diese stellt sich ein, wenn jegliche Absichtlichkeit verschwunden ist und das Geschehen unbeeinflußt von Zielsetzungen und vorsätzlichen Bestrebungen abläuft.

Ein kurzer Dialog zwischen dem Meister und dem Schüler, den Herrigel wiedergibt, veranschaulicht dies:

"'Die rechte Kunst', rief da der Meister aus, 'ist zwecklos, absichtslos! Je hartnäckiger Sie dabei bleiben, das Abschießen des Pfeiles erlernen zu wollen, damit Sie das Ziel sicher treffen, um so weniger wird das eine gelingen, um so ferner das andere rücken. Es steht Ihnen im Wege, daß Sie einen viel zu willigen Willen haben. Was Sie nicht tun, das, meinen Sie, geschehe nicht.' ... 'Was habe ich also zu tun?' fragte ich nachdenklich. 'Sie müssen das rechte Warten erlernen.' - 'Und wie erlernt man das?' - 'Indem Sie loskommen von sich selbst, so entschieden sich selbst und all das Ihre hinter sich lassen, daß von Ihnen nichts mehr übrigbleibt als das absichtslose Gespanntsein.' - 'Ich soll also mit Absicht absichtslos werden', entfuhr es mir."[32]

Das Bogenschießen in dieser Form ist also nicht der Zweck der Übung, sondern eröffnet den Weg zur harmonischen Einheit der ganzen Person, der darin besteht, alle Bestrebungen und Intentionen hinter sich zu lassen, auch die Intention, nichts mehr anstreben zu wollen, um so die Erfüllung zu erreichen, der keine Intention vorausgeht, sondern nichts, d.i. ein "Zustand, in dem nichts Bestimmtes mehr gedacht, geplant, erstrebt, erwünscht, erwartet wird, der nach keiner besonderen Richtung zielt und dennoch aus unabgelenkter Kraftfülle sich zu Möglichem wie Unmöglichem geschickt weiß."[33]

Ein Zustand, der sich in der würdevollen Haltung des Meisters der Verschränkung zeigt; ein Zustand, den Herrigel auch die "Geistesgegenwart"[34] nennt - eine Bezeichnung, die auch von den Bestimmungen der Plessnerschen Anthropologie her ihre volle Berechtigung hat, wenn man sich an die Bedeutung des Geistes als Voraussetzung der Realität und an die zeitliche Dimension der Verschränkung erinnert.

---

[32] ebd., S. 41f.

[33] ebd., S. 46; vgl. dazu auch die folgenden Zeilen von Bert Brecht: "Geh' ich zeitig in die Leere,/komm ich aus der Leere voll./Wenn ich mit dem Nichts verkehre,/weiß ich wieder, was ich soll." (Die Gedichte in einem Band, S. 1024)

[34] ebd.

Dieser Zustand bringt im biologischen Akt, im Verhalten des Lebewesens Mensch, das im Leben selbst enthaltene Verhältnis und sein Selbstverständnis bestimmende Prinzip zur Geltung, welches Dilthey und Plessner als das Prinzip der Unergründlichkeit bezeichnet haben. Am Ende seiner Untersuchung über die sensomotorische Einheit des Lebendigen kommt Weizsäcker auf dieses Verhältnis zu sprechen und grenzt es, als ein dem Leben eigentümliches Grundverhältnis, gegen das Kausalitätsverhältnis ab, dessen Prinzip den Lebenserscheinungen nicht gerecht wird. "Biologie erfährt, daß das Lebende sich in einer *Bestimmung befindet, deren Grund selbst nicht Gegenstand werden kann*. Wir werden dies als *Grundverhältnis* in der Biologie bezeichnen. Das in ihr herrschende Grundverhältnis ist also eigentlich das Verhalten *zu* einem unobjektivierbaren Grund, und nicht, wie bei Kausalität, ein Verhältnis *zwischen* erkennbaren Dingen, so etwa zwischen Ursache und Wirkung."[62]

Wie für Dilthey, der statt eindeutiger Begrifflichkeit angesichts der Unergründlichkeit eine Bildersprache für angemessen hält[63], ist auch für Weizsäcker durch die Unmöglichkeit einer Vergegenständlichung des Grundverhältnisses die "Grenze der Ausdrucksmöglichkeit"[64] erreicht. Das Unobjektivierbare, da es in das Verhalten eingeht, dessen Träger das lebendige Subjekt ist, äußert sich jedoch an diesem, und zwar in jenen Phänomenen, die Plessner als 'springende Form des Zusammenhangs' bezeichnet hatte, den Phänomenen der Unstetigkeit. Weizsäcker schreibt: "Grundverhältnis ist also eigentlich die Subjektivität, die aber auf eine bestimmte konkrete und anschauliche Weise erfahren wird. ... Nicht eine anschauliche Darstellung, aber ein erfahrbarer Ausdruck für das Grundverhältnis ist es nämlich, daß Lebendes nicht in stetiger Kontinuität, sondern immer von neuem in ruckweiser Zerreißung erfahren wird. Die Unstetigkeit, die kritische Unterbrechung, sind ja nicht dem sehbaren Knick einer Kurve, nicht dem zeitmarkierten Absatz einer Tonfolge vergleichbar. Sondern es ist das Ich, welches sich mit einem Male als anderes in einer anderen Welt vorfindet."[65]

---

[62] Weizsäcker, a.a.O., S. 188

[63] Misch gibt diese Äußerung Diltheys in dem 'Vorbericht des Herausgebers' zu Band V der Ges. Schr. Diltheys wieder. Sie lautet (S. CXVI): "Aus dieser Unergründlichkeit kommt, daß dasselbe (das Leben, R.B.) nur in einer Bildersprache ausgesprochen werden kann. Dies zu erkennen, dies nach seinen Gründen klarzumachen, hiervon die Folgen zu entwickeln, das ist der Anfang einer Philosophie, welche den großen Phänomenen der Dichtung, Religion und Metaphysik genugtut, indem sie deren Einheit in ihrem letzten Kern begreift. Sie sprechen alle dasselbe Leben aus, die einen in Bildern, die andern in Dogmen, wieder andere in Begriffen; denn selbst die Dogmen handeln, richtig aufgefaßt, nicht von einem Jenseitigen." - Ich möchte es mir nicht versagen, mit einem solchen Bild die Unergründlichkeit des Lebens und den oben dargelegten, ihr wesensentsprechenden Zustand zu illustrieren. Es stammt von *Laotse*, in einer Übersetzung von Richard Wilhelm: "Dreißig Speichen umgeben eine Nabe:/In ihrem Nichts besteht des Wagens Werk./Man höhlet Ton und bildet ihn zu Töpfen:/In ihrem Nichts besteht der Töpfe Werk./Man gräbt Türen und Fenster, damit die Kammer werde:/In ihrem Nichts besteht der Kammer Werk./Darum: Was ist, dient zum Besitz./Was nicht ist, dient zum Werk." (Laotse, Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben. Übersetzt und mit einem Kommentar von Richard Wilhelm: Düsseldorf, Köln, 1979; S. 51)

[64] Weizsäcker, a.a.O., S. 188

[65] ebd.

Mit 'Ich' meint Weizsäcker dasselbe wie mit 'Subjektivität': die ineins mit 'ihrer' Welt werdende und sich verändernde, sprunghafte Entwicklungen durchmachende Lebenseinheit[66], so daß man in bezug auf den Menschen den Begriff der Person hier einsetzen kann.

Die kritischen 'Phasen', die das Lebendige durchmacht, sind also Ausdruck des Grundverhältnisses. Konsequenz dieser bestimmt-unbestimmten Struktur, wie Weizsäcker auch sagt, ist diese merkwürdige Art von unabhängiger und zugleich zugänglicher Wirklichkeit, der sich die Person gegenübersieht. Weizsäcker veranschaulicht diese Situation plastisch am Beispiel des Schachspiels. Die Spielregeln bestimmen in breitem Rahmen die Zugmöglichkeiten, der Spieler 'vermutet' demgemäß den Zug seines Gegners, kann ihn aber nicht völlig vorherbestimmen. In diesem Spielraum zwischen *Bestimmtheit* und *Unbestimmtheit* wird die Wirklichkeit hervorgebracht, d.h. die Partie realisiert. Wieder grenzt Weizsäcker diese Struktur gegen die kausale ab: "Die Verwirklichung des Spiels ist also wesensmäßig gebunden an die Einhaltung der Spielregeln und die Freiheit des Zuges, also an die Verknüpfung von Vermutung und Beobachtung - nicht an die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nach einem Gesetz. Ich kann nicht gleichzeitig Spieler und Gegenspieler sein, und nur wenn ich unter der Bedingung der Unbestimmtheit des Gegenzuges bleibe, kommt die Wirklichkeit des Spieles zustande. Diese (teilweise) Unbestimmtheit ist die Realbedingung des Geschehens. Wir können von einem methodischen Indeterminismus in der Entstehung dieser Art von Wirklichkeit sprechen."[67]

Wer sich dieser Unbestimmtheitsrelation verschließt, für den gibt es diese Art von Wirklichkeit gar nicht. Entweder sieht er nur mathematische Notwendigkeiten oder magische Ereignisse, denen er ausgeliefert ist -, je nachdem, welche Art von durchgängiger Bestimmtheit er auf das 'Feld' der Lebensvorgänge anzuwenden bereit ist: die des kausalen Erklärungsschemas oder jene, welche auf alles Erklären verzichtet und sich in den Glauben an einen Prädeterminismus flüchtet. Nur unter dem Prinzip der Unbestimmtheit und Unvorhersehbarkeit steuert man zwischen der Skylla des Fatalismus und der Charybdis des Mystizismus hindurch und gibt den Vorgängen des geschichtlichen Lebens den Charakter von Entschei-

---

[66] In vergleichbarer Weise hat *Thomas S. Kuhn* den Paradigmawechsel in der Wissenschaft beschrieben und von den verschiedenen Welten der jeweiligen Paradigma-Anhänger gesprochen. Der Wechsel des Paradigmas bedeute eine entsprechende Veränderung der Welt des Wissenschaftlers (vgl. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen; Frankfurt/M., 2., rev. Aufl. 1976; S. 123 u. 161). Er hat sogar auf die Parallelen zwischen dem Paradigmawechsel und der Wahrnehmung hingewiesen: "Es gibt Beweise dafür, daß die gleichen Eigenschaften der Natur des Wahrnehmungsprozesses selbst eignen." (ebd., S. 75) Und: "Bei einer Überprüfung der reichen Experimentalliteratur ... kommt der Verdacht auf, daß für die Wahrnehmung selbst etwas Ähnliches wie ein Paradigma vorausgesetzt werden muß." (ebd., S. 125) Die Untersuchung Weizsäckers zeigt, daß es sich um mehr als einen Verdacht handelt.

[67] Weizsäcker, a.a.O., S. 150

gen[69]. Zu diesem Schluß kommt auch Weizsäcker, ausgehend von der zeitlichen Dimension der »bestimmt-unbestimmten Struktur: "... das, was aktuell geschieht, (muß) als ein aus einer geschehenen, also nicht mehr zu verändernden Vergangenheit *Kommendes* und in eine ungeschehene, aber entweder zu erwartende oder überraschende, also noch unentschiedene Zukunft *Gehendes* dargestellt werden ... Dieses 'von zu' hat also die Struktur bestimmt wie unbestimmt zu sein. Diese teilweise Unbestimmtheit beruht hier aber nicht auf auf einer teilweisen Bekanntheit der determinierenden Faktoren (Ursachen), sondern auf der Eigenschaft der biologischen Zeit, jeweils von Gegenwart aus konstruiert zu sein, und nicht als beliebig langes homogenes Kontinuum. ... Man kann auch sagen: der Lebensvorgang ist nicht eine Sukzession zwischen Ursache und Wirkung, sondern eine *Entscheidung*."[70]

Wenn aber der Lebensvorgang in diesem Sinne eine Entscheidung ist, in welchem Verhältnis steht dann das menschliche Willkürschema zu diesem Vorgang? Mit dieser Frage kommen wir auf den Ausgangspunkt dieses Abschnitts zurück, der die Frage nach der Eigentümlichkeit der Würde (und nicht zu vergessen: korrelativ dazu die Frage nach dem 'Standort' der Philosophie) an das Problem der sensomotorischen Einheit der Sinne, die in Diensten der Einheit der Person steht, band. Im Grunde genommen wurde jene Frage schon beantwortet: mit der paradoxen Wendung von der absichtlichen Absichtslosigkeit, die der von Weizsäcker beschriebenen Diskrepanz zwischen dem Vorsatz und dem Vollzug gerecht zu werden versuchte, und die mit Herrigels Schilderung mit Leben erfüllt werden sollte, nicht zuletzt deshalb, um ihr den Charakter bloßer Wortspielerei zu nehmen, den Paradoxien nicht selten an sich haben. Denn anschaulich darstellen läßt sich der Zustand und die Haltung der Absichtslosigkeit nicht; er geht aber in das Erfahrungsbild insofern ein, als es durch ihn besteht[71].

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vorsatz und dem Lebensvorgang als Entscheidung führt auch auf die Frage nach dem Verhältnis der Absichtslosigkeit zur Entscheidung. Weizsäckers Antwort auf die erste Frage lautet: "Vorsätze werden gefaßt, aber die Entscheidung erst zeigt, ob der Vollzug der Erwartung entspricht oder nicht."[72]

Das trifft, wie Weizsäcker zeigt, auf die Wahrnehmung und die Bewegung zu, deren komplementäre Einheit gleichsam die Grundform des lebendigen Geschehens,

---

[69] vgl. oben, S. 214 u. 217. Ich erinnere hier noch einmal daran, daß es hier unentschieden bleiben kann, ob Weizsäckers Feststellungen auf die Sphäre des Lebendigen überhaupt oder ausschließlich auf den Menschen zutreffen. Sie sind durch die Betrachtung menschlicher Lebensvorgänge gewonnen und können deshalb, wie es hier der Fall ist, für diesen Bereich in Geltung gebracht werden.

[70] Weizsäcker, a.a.O., S. 140f.

[71] vgl. dazu Plessner: "Wie es gar nicht anders sein kann, müssen die Gegebenheiten, an welchen und mit welchen Erfahrung gemacht wird, im Erfahrungsbild verschwinden. Das Resultat hat die Bedingungen seiner selbst nicht als ablösbare Momente an sich, sie sind in ihm verschwunden, weil es 'durch' sie besteht." (GS IV, S. 121)

[72] Weizsäcker, a.a.O., S. 150

der Begegnung von Subjekt und Umwelt, bildet, welche eben nicht eine Konsequenz des kausalen Schemas sein kann (dieses könnte gar nicht zu jenen, unter dem Titel 'Funktionswandel' deutbaren Lebenserscheinungen führen), sondern Folge des Grundverhältnisses, des Verhaltens des Lebendigen zum unobjektivierbaren Grund ist. Ich wiederhole dies, um die Eigentümlichkeit der Bestimmung des Lebensvorgangs als Entscheidung in ihrem Verhältnis zum Vorsatz deutlich zu machen, und um zu zeigen, daß, solange noch geringste Reste des kausalen Schemas die lebensimmanente Deutung unterwandern, einfach nicht zu begreifen ist, was Weizsäcker mit seinen Bestimmungen meint. Er spricht auch, in bezug auf das Verhältnis von Vorsatz und Entscheidung, von einem 'proleptischen Sachverhalt'[72]. Das bedeutet, wenn man sich das obige Beispiel des Zeichnens einer Kreisfigur vergegenwärtigt, daß der Bewegungsverlauf, der ja seine gesetzmäßige Form hat, zwar vom Bewegungssubjekt *vorwegzunehmen* ist, aber nicht als bestimmter - d.h. nicht indem die bestimmte Vorstellung den Verlauf in ihre vorgeprägten Bahnen zwängt -, sondern *als unbestimmter*, d.h. in Weizsäckers Terminologie: der Verlauf ist "ohne eine Anleihe an eine ihm verwandte Bewußtseinsfunktion"[73] aufzubauen.

Diese Formulierung läßt zwei Schlußfolgerungen zu, wenn man daran denkt, daß die menschliche Person ihr Selbst sich präsentiert, von den Zustandssinnen ein Bewußtsein ihrer selbst vermittelt bekommt und ihr Selbsterlebnis, ihre Leibvergegenwärtigung braucht als Voraussetzung der Einheit der Person: entweder dieses Bewußtsein ist noch nicht erwacht - was die Anmut des Kindes erklärt und Kleist geschildert hat -, oder diese Einheit ist 'voll durchdrungen mit der Energie des Bewußtseins'[74], d.h. es ist auf keine bestimmte Funktion gerichtet, sondern erfüllt mit seiner Energie das Ganze der Person, die dann fähig wird, sich der ganzen erfahrbaren Wirklichkeit zu öffnen und zu 'Möglichem wie Unmöglichem geschickt' zu sein, wie Herrigel sagt.

Und dann nimmt sie eine Haltung ein, die keine Funktion, sondern bloß diese Erfülltheit ausdrückt, die sog. Geistesgegenwart, das, wie man auch sagen könnte, Differential der gelungenen Verschränkung, wie sie in ihrer zeitlichen Dimension in dieser Bezeichnung 'Geistesgegenwart' anklingt. Oder: sie bringt das Leerge-

---

[72] vgl. ebd., S. 140
[73] ebd.
[74] vgl. oben, S. 227

wordensein von allen Bewußtseinsinhalten, sie bringt 'nichts' zum Ausdruck[75]: die Person zeigt Würde.

Der Geist ist realisiert in der Mitwelt, hatte Plessner gesagt. Sollte es Zufall sein, daß er die Mitwelt als "*absolute Punktualität*"[76] bestimmt?

Ihr spezifisches Substrat ist die Lebendigkeit der exzentrischen Positionsform. Diese Lebendigkeit aber ist gezeichnet von der antinomischen Struktur: daß der Mensch sich zu dem, was er ist, erst machen, daß er sein Leben führen, daß er, um zu leben, tun müsse. Und deshalb ist diese Lebendigkeit - das Spezifikum der Mitwelt und ihrer Elemente, der Personen - gefährdet. Denn er stellt diese Führung unter das Kommando von Ideen, Prinzipien, bestimmenden Kategorien und richtet sich mit ihrer Hilfe 'in der Welt' ein. Das verführt ihn aber dazu, diesen Führungsprinzipien die Lebendigkeit selbst unterzuordnen oder zu opfern, um so mehr, als diese Lebendigkeit nichts ist, was sich material von dem Außen- und Innenweltlichen unterscheiden würde. Sie drängt sich als etwas anschaulich Darstellbares nicht auf, äußert sich aber in den Konstitutionsweisen des Menschseins, deren Extreme mit den beiden Worten 'Menschlichkeit' und 'Unmenschlichkeit' bezeichnet werden können.

---

[75] Es erscheint merkwürdig und vielleicht inkonsequent, daß hier in gleicher Weise von Leere und Erfülltheit gesprochen wird. Aber das, was als Bewußtseinsleere erfahren wird, ist doch zugleich, wie man auch aus der Schilderung Herrigels erfahren kann, Entleerung des Bewußtseins von allen Inhalten durch das Bewußtsein selbst. Erst wenn das Bewußtsein seine ganze Energie aktiviert hat, vermag es noch die letzte Gerichtetheit auf etwas, auch auf das eigene Ich, zu tilgen und wird selbst zum Etwas, das Haltung zeigt, wie Plessner sagt. Auch die oben wiedergegebenen Zeilen Brechts (S. 233, Anm. 60) deuten diese Zusammengehörigkeit von Leere und Fülle an und weisen darüber hinaus, zurecht, auf die 'ethischen' Implikationen hin.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß die ganze Person von diesem Zustand der Bewußtseinsleere betroffen ist, der sich deshalb auch in allen ihren Lebensregungen ausdrückt. Geistesgegenwart bedeutet ja, in der jeweiligen Situation das Richtige zu tun oder auch mit 'Nicht-Tun' das Richtige zu tun, und dazu bedarf es der ganzen Person. (Vgl. dazu auch K. K. Cho, Verstehen in kosmischen und akosmischen Perspektiven: in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 231ff.)

[76] GS IV, S. 378 (Hervorheb. v. R.B.)

4. Mitwelt und Menschlichkeit. Die Bestimmung des Standorts und der Aufgabe der Philosophie

Damit ist der Punkt erreicht, an welchem - von der Erörterung der sensomotorischen Einheit der Sinne her - die Struktur der Lebendigkeit (als dem spezifischen Substrat der Mitwelt und ihrer Elemente) den Standort der Philosophie im System der Konkordanzen von Bewußtsein und Haltung begreiflich machen kann. Diese Erörterung hat gezeigt, wie das Strukturgefüge, in dem der Mensch steht, beschaffen sein muß, um das Wahrnehmen und Bewegen in ihrer Einheit zu begreifen: ein Strukturgefüge von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Stetigkeit und Unstetigkeit, Lebenserscheinung und unobjektivierbarem Grund, Vorsatz und Vollzug. Seinen bündigen Ausdruck findet es in dem Begriff der Entscheidung. Er entspricht dem Ethos der Unvorhersehbarkeit und tritt an die Stelle des Begriffs der Kausalität durch Freiheit, der dem Ethos der Gesetzmäßigkeit korrespondiert. Und wie diesem Freiheitsbegriff, der in die praktische Bestimmung des Menschen mündet, kein fader Liberalismus entspringt, so resultiert aus jenem Entscheidungsbegriff kein Dezisionismus[1] oder Aktionismus. Denn wie die Freiheit keine unbegrenzte und ungebundene ist, sondern pflichtmäßige Notwendigkeit unter dem Gebot des Sittengesetzes, so ist auch die Entscheidung nicht bindungslos und unverbindlich, sondern gebunden an die Situation der Exzentrizität, an die Menschlichkeit des Menschen. Und wie die Sittlichkeit, weil sie ja aus Freiheit sich entfaltet, negiert werden kann durch "sittlich-falsche"[2] Bestimmung des Willens, so kann auch die Menschlichkeit, weil sie ja auf einer Entscheidung beruht, negiert werden: in der Unmenschlichkeit.

Aus Plessners Exposition der Unmenschlichkeit läßt sich vielleicht am ehesten der oben als Frage aufgeworfene Zusammenhang der Entscheidung mit dem Vorsatz bzw. der Absichtslosigkeit und der Situation der Exzentrizität erhellen. In dem Aufsatz 'Das Problem der Unmenschlichkeit' nennt Plessner einige Beispiele und entwickelt das Eigentümliche der Unmenschlichkeit:

"Unmenschlichkeit ist ... eine mit dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich und seinesgleichen zu negieren. ... Abraham, zum Opfer seines Kindes bereit, der römische Konsul, der seinen Sohn hinrichten läßt, der Kurfürst in Kleists Prinz von Homburg, der den Sieger nach gewonnener Schlacht wegen Ungehorsams verurteilen will - sie alle treiben die Konsequenz ins Unmenschliche, weil sie Gott und Gewissen allein die Ehre geben wollen. Die Selbstverneinung, die den anderen vernichtet, entspringt erhabenem Motiv und bezeugt damit dem Menschen, daß er ohne Bruch mit dem Höchsten, auf das er verpflichtet ist, nicht das sein kann, was er zu sein hat: menschlich."[3]

[1] Zum Begriff der Entscheidung und zur Kritik des Dezisionismus vgl. Christian Graf von Krockow, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger; Stuttgart 1958.

[2] Kant, Metaphysik der Sitten, A 95

[3] Das Problem der Unmenschlichkeit, GS VIII, S. 334f.

Wenn die Unmenschlichkeit in der Selbstverneinung um der Wahrung von Ideen, Prinzipien und Wertsetzungen willen gründet, worin ist dann die Menschlichkeit fundiert? Die Antwort lautet: auch in einer Nichtigung; aber in einer Nichtigung der Sicherheit, die der Mensch sich schafft, indem er seine Lebensführung unter jene Prinzipien stellt, die ihm eine Gewißheit über sein Wesen vorgaukeln, welche ihn bis zur Unmenschlichkeit bringen kann. Nun ist es aber nicht leicht, diese Nichtigung durchzuführen. Sie bedeutet eine nur schwer zu ertragende Selbstentsicherung, die mit dem Verlust des Tun- und Machenwollens, dem 'Absichtslos-werden', einhergeht, die aber, wenn sie vollständig durchgeführt ist, der Person eine harmonische Einheit zuteil werden läßt, die selbst ihre konstitutive Gebrochenheit noch beherrscht und damit sich löst von der unechten Sicherheit an den gesetzten Prinzipien. In demselben Aufsatz über die Unmenschlichkeit formuliert Plessner die Voraussetzungen der Menschlichkeit:

"Die außer Kraft setzende Gewalt der Ritterlichkeit gegen den Schwächeren, des Erbarmens mit der Ohnmacht, des entwaffnenden Vergebens, des Hörens auf den einzelnen bilden Formen der Versöhnung, die das (eine natürliche Mitte entbehrende) Lebewesen Mensch kraft seiner Fähigkeit, auch seiner Zerrissenheit noch Herr zu werden, in seiner Macht hat, im Modus des Verzichts auf sie sich als menschlich zu erweisen."[30]

Der Modus des Verzichts auf die Macht steht in der Macht des Menschen und bedeutet, vorsätzlich die Vorsätze, absichtlich die Absichten aufzugeben, die mit dem Machenmüssen des Menschen immer verbunden sind. Und mit der Wendung, daß das Lebewesen Mensch auch seiner Zerrissenheit noch Herr werden kann, deutet Plessner in der Tat an, daß es in diesem Modus jene Harmonie erreichen kann, die sich in der Haltung der Würde ausdrückt. Zugleich sieht er darin den Erweis der Menschlichkeit. Selbstentsicherung als der wesensgemäße Modus des Machenmüssens unter dem Prinzip der Unergründlichkeit, dem Ethos der Unvorhersehbarkeit, bindet die Lebensführung an die Menschlichkeit, erzwingt die Entscheidung zur Menschlichkeit.

Für die Person, die diesen Weg beschreitet, sei es durch krisenhafte Erlebnisse[31], sei es durch die willentliche Hinwendung zu Formen der Selbstentsicherung, bedeutet dieser Vorgang das Finden des rechten Maßes und die autonome Bestimmung der eigenen Grenzen. Merkmale des würdigen Benehmens, die an der Bewegung, welche für den Menschen den Vollzug der Verschränkung bedeutet, anschaulich werden. Daß auf dieser Ebene die Harmonie auch anmutig genannt werden kann, wenn man von der Bewußtseinsentwicklung und der Selbstdistanzierung absieht, die der würdevollen Haltung zugrundeliegen, wurde bereits mit Plessner festgestellt. Mit einer Formulierung von *Straus* läßt sich noch einmal der Unterschied zwischen der anmutigen (und würdevollen) und der plumpen

[30] ebd., S. 337
[31] zum Wesen der Krise vgl. Weizsäcker, a.a.O., S. 170ff

Bewegung veranschaulichen: "Plump nennen wir die Bewegung, die, nicht auf den Übergang, den bestimmten oder den möglichen angelegt, unversehens auf einen Widerstand stößt, die an ein Ende und nicht an eine Grenze gelangt; anmutig dagegen sind jene Bewegungen, die ihr *Maß*, ihre *Begrenzung in sich* tragen, Anfang und Ende als *Übergang* erscheinen lassen."[10] Man sieht hier ohne Schwierigkeit den Zusammenhang mit der Plessnerschen Bestimmung des Verhältnisses des lebendigen Körpers zu seiner Grenze.

Für das exzentrisch gestellte Lebewesen hat dieser Weg noch eine weitere Konsequenz. Was sich *außenweltlich-körperlich* als anmutig-würdevolle Haltung und Bewegung anschauen läßt, *innenweltlich-seelisch* als Zustand der Leere und der Gelassenheit erfahren wird, äußert sich auch in der *mitweltlich-geistigen* Sphäre, da ja die ganze Person, als Element der Mitwelt, betroffen ist; es äußert sich in einer anschaulich nicht darstellbaren Weise, weil die Mitwelt stofflich nichts dafür hergibt, offenbart sich aber in den Formen der Verwirklichung der Menschlichkeit des Menschen. Denn die mit der exzentrischen Positionsform gegebene Realität der Mitwelt ist die Voraussetzung der Welt des Menschen überhaupt, weil sie die Bedingung der Möglichkeit der Distanz ist, die die Person braucht, um sich selbst in der Form des Anderen und den Anderen in der Form des Selbst zu erfassen und dadurch, als Person, allererst eine Welt zu haben. Mitweltlich erhält dann die Geistesgegenwart, die die Person im gelungenen Vollzug der Verschränkung erlangt, eine Dimension, die ihre Quelle in der von Plessner als absolute Punktualität bezeichneten Struktur der Mitwelt hat, eine Bezeichnung, die der Gegenwärtigkeit des Geistes vortrefflich gerecht wird.

Diese Struktur beschreibt Plessner folgendermaßen: "Wollte man für die sphärische Struktur der Mitwelt ein Bild gebrauchen, so müßte man sagen, daß durch sie die raumzeitliche Verschiedenheit der Standorte der Menschen entwertet wird. Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht. In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen. Sie ist absolute Punktualität, in der alles, was Menschenantlitz trägt, ursprünglich verknüpft bleibt ..."[11]

In dieser Struktur liegt begründet, daß der Weg der Selbstentsicherung, der zur harmonischen Einheit der Person führt, nicht in der Sackgasse des Individualismus endet, sondern in die Verwirklichung der 'Menschheit in der eigenen Person', wie es zu Zeiten der deutschen Klassik hieß, in die Stiftung der in der mitweltlichen Verfaßtheit gründenden Menschlichkeit durch meisterliche Verschränkung in voller Vergegenwärtigung mündet.

[10] Straus, a.a.O., S. 269 (Hervorheb. v. R.B.); vgl. dazu auch F. J. J. Buytendijk, Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung; Berlin, Heidelberg, New York 1956, insbesondere den Schlußabschnitt mit dem Titel 'Die Anmut', S. 237ff.

[11] GS IV, S. 378

Martin Buber war es, der diesen die Mitweltlichkeit einbeziehenden Vollzug die "volle Vergegenwärtigung"[32] genannt und als Voraussetzung für die einheitliche Ganzheit der Welt (und damit der Person) deutlich gemacht hat. Er schreibt: "Nur die Anschauung des mir gegenüber welthaft Wesenden in seiner vollen Gegenwärtigkeit, zu der ich, selber als Gesamtperson gegenwärtig, mich in die Beziehung gesetzt habe, gibt mir die Welt wahrhaft als ganze und eine. Denn nur in solchem Gegenüber ist der Bereich des Menschen und alles seinen Bereich im Geist Ergänzende letztlich eins."[33]

Vergegenwärtigung in allen ihren Dimensionen ist die 'Funktion', die der ganzen Person entspringt, und die das spezifische Substrat der Mitwelt: die Lebendigkeit in ihrer exzentrischen Form zum Schwingen und zum Einsatz bringt, um sich das Ganze von Mensch und Welt gegenüberzustellen - im Unterschied zu abgegrenzten Gebieten, die auf bestimmten Akkordanzen von Material und Funktion beruhen. Die 'Leerstelle' im System der Konkordanzen von Bewußtsein und Haltung wird von dem Bewußtsein selbst als Etwas, das Haltung zeigt und die ganze Person umfaßt und den Namen der Würde trägt, eingenommen. Die ihr entsprechende 'Leistung' im Gesamt der Kultur - Kultur als Werk gewordenem Geist - ist die *Philosophie*. Was ihr das fehlende Material ersetzt - denn ein spezifisches hat sie nicht, auch wenn sie jedes Material nutzen kann -, ist jener Einsatz der Lebendigkeit. Dadurch erhält sie - über den Charakter einer Wissenschaft hinaus (was ihren Schulbegriff ausmacht) - den Status eines *Vollzugswissens* (was ihren Weltbegriff ausmacht), das Entscheidungen über die menschliche Lebensführung anvisiert, in die Wege leitet, herbeiführt.

Plessner selbst gibt darauf - eher nebenbei in einer Anmerkung - einen Hinweis, wenn er schreibt: "Das Wissen, das spezifisch aufs Ganze geht - Philosophie und Anthropologie - ist nicht wie irgend ein Fachwissen auf bestimmten 'Gebieten' gegen irrationale Lebensentscheidungen neutralisierbar. Welt und Mensch sind keine Gebiete, sondern Größen, die zu ihrem 'Sein' einen immer noch zu vollziehenden Einsatz des Lebens brauchen."[34]

Interessanterweise knüpft Plessner mit dieser Bemerkung an das Resultat seiner 'Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang' an, wo sich aus der Reflexion

---

[32] M. Buber, Urdistanz und Beziehung. In: ders., Werke. Erster Band: Schriften zur Philo
München und Heidelberg, 1962; S. 422

[33] ebd., S. 415. Mit 'Anschauung' meint Buber hier nicht die sinnliche Anschauung, sondern das, was er "als synthetische Anschauung" (ebd., S. 414) bezeichnet: "Akt und Werk des In-Beziehung-tretens zur Welt als solcher" (ebd.), was eben in der Vergegenwärtigung möglich ist. Diese beruht auf der "Fähigkeit, sich eine in diesem Augenblick bestehende, aber nicht sinnenmäßig erfahrbare Wirklichkeit vor die Seele zu halten" (ebd., S. 422). Als Beispiel nennt er "das sogenannte Mitgefühl" (ebd.), mit dem nichts Vages, sondern das Spezifische der Erfahrung des Anderen fühlbar wird.

[34] Macht und Menschliche Natur, GS V, S. 220; vgl. oben, S. 192

über die Selbstbegründung des Systems die Geltung eines Vorsystematischen ergab, das dennoch nicht dem Verfahren transzendent sein soll und das er mit den Worten 'Freiheit' und 'Leben' bezeichnete; deshalb nicht transzendent, weil es um des Systems willen zum Einsatz kommen muß: "Jenes Leben, welches aus Gründen des Systems zum *Einsatz* gebracht werden muß, hat keine Farben und keinerlei Bekanntheitsqualität, es scheint nicht und hat keine Maske, weil es ein Antlitz nicht zeigt, es ist im tiefsten Sinn namenlos, ja, man könnte sehr präzis sagen, daß wir erst am farbigen Abglanz des bemerkbar werdenden Systems das Leben haben. ... es ist der höchste Einsatz, den es *gibt*, wenn Transzendentalphilosophie oder überhaupt eine Philosophie möglich sein soll, und es versteht sich, so liegen die Dinge unter transzendentalem Prinzip."[57]

Transzendentales Prinzip bedeutet kritisch-praktisches Prinzip: die unbedingte Wahrung der Autonomie und die Erklärung der Philosophie als Ideal, um die kritische Ausführung der Philosophieidee gegen das Hereinbrechen des Dogmatismus zu schützen und sie als selbstbegründendes System durch Selbsterzeugung ins Werk zu setzen. Das wurde ausführlich dargelegt; und dabei hatte sich die Blickwendung zum Leben und zum Menschen als dem Schöpfer der Systeme ergeben.

Das aus Gründen des Systems einzusetzende Leben ist namenlos, weil es mit keiner Kategorie und keinem Begriff namhaft gemacht werden kann.

Das aus Gründen des 'Seins' von Mensch und Welt einzusetzende Leben ist namenlos, weil jede Namengebung eine Definitionsbestimmung bedeutet, die das stetig-unstetige Werden von Mensch und Welt und den zu vollziehenden Einsatz als ein Verhalten zum unbestimmbaren Grunde nicht erfassen könnte.

Mit der Blickwendung ist die Philosophie gezwungen, diesen Einsatz ihrerseits zu vollziehen, um überhaupt ihr 'Thema' Mensch und Welt 'haben' zu können. Andernfalls kommt sie in den Geruch, ein trügerisches Gaukelwerk, beliebige Fiktion zu sein, oder sie gerät in das Fahrwasser des endlosen schematischen Systematisierens und eines Handlangers der Wissenschaften. Ohne diesen Einsatz, mit dem sie die fehlende Akkordanz ihrer Haltung zu einem Stoff wettmacht, ist sie genötigt, sich ein Gebiet zu verschaffen auf Kosten ihrer originären Seinsweise, in Konkurrenz tretend zu der jeweiligen Fachwissenschaft und mit Recht von dieser mißtrauisch beäugt, eine in der Sicherheit der Gebietsforschung sich wiegende "Scheinlebendigkeit"[58] wahrend.

Dagegen besteht ihre Korrelation (gemeint als das Analogon einer Akkordanz) zu der Lebendigkeit der Exzentrizität in einer der Bodenlosigkeit der Exzentrizität entsprechenden Haltung: der "Haltung *des auf die Bodenlosigkeit des Wirklichen ge-*

---

[57] GS I, S. 305f.
[58] Macht und menschliche Natur, GS V, S. 214

wagten Wissens"[21], das sich weder an vorfindliche Gegenstände noch an gesetzte Werte hält, sondern den Weg einer "Erkenntnis" geht, die "von jeder Rücksicht auf Zwecke und Werte radikal befreit worden ist"[22], d.i. die die geschichtlich gewordene Situation der Relativierung und Destruktion aller transzendenten Sicherungen vergegenwärtigt. Dadurch fügt sie dem Bewußtwerden der Unhaltbarkeit solcher Sicherheiten das Bewußtmachen[23] der Halt- und Bodenlosigkeit überhaupt hinzu, indem sie, wie es Philosophie in ihrer Geschichte immer wieder tat, die Destruktion radikal steigert, um die der Situation innewohnende Konsequenz hervorzutreiben.

Plessner sieht diese Konsequenz, wie bereits in Erwähnung gebracht wurde[24], in einer erzwungenen (!) Umkehr in die Entscheidung zur Menschlichkeit. Er spricht also von einer unausweichlichen, notwendigen Entscheidung, die der Entsicherung folgt. Es ist Aufgabe der Philosophie, diese Entsicherung durchzuführen und damit die Gefahr und das Wagnis ihrer eigenen 'Bodenlosigkeit', 'Nichtigkeit'[25], 'Selbstpreisgabe', 'Selbstentwertung'[26] und 'Selbstvernichtung'[27] einzugehen.

Auch an einer anderen Stelle ist Plessner überzeugt davon, daß die mit dieser Aufgabe verbundene Selbstgefährdung keine Nichtigung im Sinne der oben vorgebrachten Selbstverneinung bedeutet, sondern zur Entscheidung befreit: "Diesen Mut zur rückhaltlosen Skepsis als einer Methode des Menschen, sich durch Selbstentsicherung wiederzufinden, muß die Philosophie aufbringen ... Aber sie kann es nur als eine mit den Mitteln wissenschaftlicher Kritik durchgeführte philosophische Anthropologie. Ihr Prinzip ist kathartisch, reinigend, zur Entscheidung befreiend, nicht aber auflösend und defaitistisch."[28]

Die kritische Durchführung der philosophischen Anthropologie ist in breitem Rahmen (IV. Teil) nachvollzogen worden. Wenn nun in diesem letzten Teil insofern über Plessner hinausgegangen wurde, als mit den Mitteln der philosophischen Anthropologie der Standort der Philosophie ineins mit der Haltung der Würde näher bezeichnet worden ist, dann deshalb, um deutlich zu machen, zu welcher Freiheit die Entscheidung führt, die mit der Durchführung der der philosophischen Anthropologie zugrundeliegenden Philosophieidee vollzogen wird: es ist die Freiheit gegenüber der Autonomie, die Souveränität gegenüber der "Selbstmächtigkeit"[29], um die der Mensch weiß, seit er seine geschichtliche Gewor-

[21] ebd.; vgl. auch die Diltheysche Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft des Wirklichen, oben, S. 89.
[22] ebd., S. 220
[23] zur Unterscheidung und Zusammengehörigkeit von 'Bewußtwerden' und 'Bewußtmachen' vgl. oben, S. 102.
[24] vgl. oben, S. 217
[25] vgl. Die Frage nach dem Wesen der Philosophie, GS IX, S. 100
[26] vgl. ebd., S. 120
[27] vgl. Was bedeutet Untersuchen in der Philosophie?, GS IX, S. 401. Vgl. zu diesen Bestimmungen auch Mischs Äußerung, "daß die Philosophie nicht auf festem Grunde darf bauen wollen" (Lebensphilosophie, a.a.O., S. 223).
[28] Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, GS VIII, S. 46
[29] Macht und menschliche Natur, GS V, S. 214

denheit entdeckt hat. Es ist die Macht zum Verzicht auf Macht. Es ist eine ungeheuerliche Forderung an den Menschen, die nicht mit einem faulen Verzicht abgegolten ist, sondern nur auf dem schwierigen Weg der Selbstentsicherung erfüllt werden kann, dessen Gangbarkeit in bezug auf die personale Meisterschaft aufgewiesen wurde. Auf diesen Weg verweist Plessner die Philosophie. Die Macht und das Können zur Philosophie werden dabei vorausgesetzt, und desgleichen, daß dieses Können auch eingesetzt, d.h. daß das im autonomen Anfang enthaltene Ganze kritisch aufgebaut wird, gleichsam als Erweis ihrer Selbstmächtigkeit, die darin sich äußert, daß sich die Selbstbegründung als Selbsterzeugung vollzieht. Hier aber - in der "Unmöglichkeit der Rückfrage" hinter einen anderen Grund, als ihn die Philosophie selbst sich legt, ein Sachverhalt, den Plessner auch das "Moment der Getragenheit aller Philosophie"[6] nennt - gelangt sie an eine Grenze, die, wenn sie sie anerkennt - und das tut sie unter kritisch-praktischem Prinzip -, die Philosophie "über sich hinausweist"[7] und ihr jene Distanz zu sich selbst verschafft, die auch ihrem 'Analogon', der Haltung der Würde, zueigen ist.

Diese Distanz fordert Plessner ausdrücklich für die Philosophie, wenn er schreibt: "Von ihr wird mehr verlangt als das Ethos der Arbeit, die an Untersuchungen ihr Genügen und in der Sicherheit eines Gebietes ihr Gelingen vor Augen hat. Sie muß mit der eigenen Nichtigkeit und Bodenlosigkeit rechnen in dem Bewußtsein, daß nur in dem Maße, in dem sie sich selbst in die Unsicherheit bringt, ihr das zuteil wird, wonach Philosophie streben sollte: Freiheit - auch noch von sich, Souveränität - auch noch über sich selbst zu erlangen."[8]

Nur unter Maßgabe dieser Freiheit und Souveränität steht Philosophie nicht in unwürdiger Weise vor einer Schranke, sondern auf der ins Offene weisenden Grenze[9].

Nimmt sie aber diesen Standort ein, dann ist sie nicht Doktrin und schon gar nicht doktrinär, sondern wesentlich *Gespräch*, jetzt nicht in dem Sinne gemeint, daß sie sich in Dialogform ins Werk setzen müßte, sondern daß sie mit ihrer Selbstentsicherung ernst macht,

- indem sie immer schon die skeptischen Einwände des Gegners oder, wie es unter philosophisch-anthropologischem Gesichtspunkt heißen muß: des Anderen ihrer

---

[6] Die Frage nach dem Wesen der Philosophie, GS IX, S. 117

[7] ebd., S. 118. Ich gebe den vollständigen Wortlaut dieser Stelle wieder, weil sich darin der Unterschied zwischen der Philosophie und einer Zweckeinheit ausdrückt: "Der Grund für eine bestimmte Axiomatik liegt in dem Zweck und der Einheit des Verfahrens, das die jeweilige Axiomatik an die Hand geben soll, der Grund für eine Philosophie aber, den sie sich selbst legt, indem sie ihn einsichtig macht, bleibt ihr gleichwohl eine Grenze, an der sie über sich hinausweist."

[8] ebd., S. 121

[9] vgl. dazu Mischs Formulierung vom 'Offenhalten des Horizonts', welches ein Anliegen der Philosophie sein müsse, oben, S. 103.

selbst [102], mit einbegreift,
- und indem sie mit den anderen Möglichkeiten des Philosophierens in Wettbewerb tritt.

Im echten Gespräch, das die Philosophie mit sich selbst als einer anderen führt - und das äußert sich darin, daß der 'Leser' als Mit-Philosophierender und nicht als Belehrter angesprochen wird - und mit der anderen als ihrer selbst - und diese andere drängt sich auf als der Wahrheitsanspruch der Überlieferung [103] oder eines zeitgenössischen Systems oder als das radikale Negieren der Philosophie -, verwirklicht sie jene Distanz und speist sich aus der Kraftquelle der Lebendigkeit, mit der allein sie Mensch und Welt als Ganzes, nämlich "in dem Gesamtumfang seiner Relationen zur *Lebendigkeit* des nach ihm Fragenden in Sicht und Griff zu bekommen" [104] vermag.

K. K. Cho deutet in dem schon erwähnten Aufsatz die Richtung an, die das Gespräch der Philosophie, in dem sich ihre Lebendigkeit realisiert, heute nehmen könnte, da es die Weite der philosophisch-anthropologischen Horizonterweiterung doch ermöglichen müßte, daß die Philosophie sich nicht mehr bloß auf den abendländischen Typus der radikalen Zweifelsbetrachtung beschränkt. Cho schlägt der 'westlichen Philosophie' vor, sich an der 'extrem andersgearteten Möglichkeit' eines um die 'Selbstentleerung' kreisenden Denkens zu erproben. Selbst ein Scheitern daran bliebe nicht umsonst, "wenn einmal daraus die Lehre gezogen würde, daß die Suche nach höherer, allgemeinerer Wahrheit nicht unbedingt auf dem Wege der Bewährung der eigenen Weltansicht zu erfolgen braucht, sondern durch Seinlassen der

---

[102] In 'Macht und menschliche Natur' entwickelt Plessner die Konsequenzen der anthropologischen Struktur der "Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen" (GS V, S. 193) und der nicht mit ihr identischen, aber in ihr fundierten "Freund-Feind-relation" (GV, S. 194) für den Fall des Durchbruchs der Humanitätskonzeption, d.i. der Erkenntnis des Menschen als das Zurechnungssubjekt seiner Geschichte. In diesen Konsequenzen, die in politischer Hinsicht formuliert sind, finden sich die Parallelen zu den Konsequenzen, die der Standort der Philosophie von dieser fordert. Plessner schreibt: "In der Konsequenz der Humanitätskonzeption liegt gerade die Relativierung ihrer selbst, damit die Preisgabe einer *natürlich gesicherten* Vormachtstellung gegenüber anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen, die Gleichstellung der eigenen Wesenssphäre mit den fremden Sphären in einer Ebene unter Preisgabe des Gedankens einer natürlich gesicherten Entwicklungsdifferenz gegen die anderen und damit die Freigabe des Horizontes des eigenen Menschentums auf einen Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins." (GS V, S. 193)

[103] vgl. dazu Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O.

[104] GS V, S. 213

Gegenperspektiven ..."[95].

Plessners Philosophie bietet die Möglichkeit einer solchen Erprobung, weil sie aufgrund ihrer Selbstdistanz einen Zugang hat zu der extrem anderen Möglichkeit, und weil sie den Weg der Selbstentsicherung nicht unter vorwiegend erkenntnistheoretischem Motiv beschreitet, sondern primär als kritisch-praktische Aufgabe versteht, in deren Meisterung die Fähigkeit zum 'Seinlassen der Gegenperspektiven', und d.h. zur unbedingten Anerkennung ihrer Würde, mit einbegriffen ist[96].

---

[95] Cho. in Orth (Hrsg.), a.a.O., S. 282f. - Wiederum Martin Buber war es, der das Eigentümliche des echten Gesprächs und damit der mitweltlichen Verfaßtheit des Menschen gerade auch im Hinblick auf das Verhältnis zur Wahrheit und die Perspektive des Anderen trefflich charakterisiert hat. Er schreibt: "Das echte Gespräch, und so jede aktuale Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Anderheit. Wenn zwei Menschen einander ihre grundverschiedenen Meinungen über einen Gegenstand mitteilen, jeder in der Absicht, seinen Partner von der Richtigkeit der eignen Betrachtungsweise zu überzeugen, kommt im Sinn des Menschseins alles darauf an, ob jeder den andern als den meint, der er ist, bei allem Einflußwillen also ihn doch in seinem Dieser-Mensch-sein, in seinem So-beschaffensein rückhaltlos annimmt und bestätigt. Die Strenge und Tiefe der menschlichen Individuation, das elementare Anderssein des Anderen, wird dann nicht bloß als notwendiger Ausgangspunkt zur Kenntnis genommen, sondern von Wesen zu Wesen bejaht. Einflußwille bedeutet dann nicht die Bestrebung, den andern zu ändern, ihm meine eigne 'Richtigkeit' einzupfropfen, sondern die, das als richtig, als recht, als wahr Erkannte, das ja eben darum auch dort, in der Substanz des andern angelegt sein muß, dort, eben durch meinen Einfluß, in der der Individuation angemessenen Gestalt aufkeimen und erwachsen zu lassen. Diesem steht die Verwendungssucht gegenüber, von der besessen der 'Propagierende' und 'Suggerierende' in seinem Verhältnis zu den Menschen als in einem Verhältnis zu Dingen beharrt, und zwar zu Dingen, zu denen er nie in Beziehung treten wird, ja die er ihres Distanzseins und ihrer Selbständigkeit zu berauben beflissen ist.

Menschentum und Menschheit werden in echten Begegnungen. Da erfährt der Mensch sich vom Menschen nicht etwa bloß begrenzt, auf die eigne Endlichkeit, Partialität, Ergänzungsbedürftigkeit hingewiesen, sondern das eigne Verhältnis zur Wahrheit wird ihm durch des andern individuationsmäßig verschiedenes, verschieden zu keimen und wachsen bestimmtes Verhältnis zur selben Wahrheit erhöht." (Buber, a.a.O., S. 421)

[96] zur 'Gleichmöglichkeit' von 'Perspektiven' vgl. oben, S. 82 u. 211f.

LITERATURVERZEICHNIS

a) Werke von Helmuth Plessner

Gesammelte Schriften (10 Bde.). Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker unter Mitwirkung von Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer und Michael-Joachim Zemlin: Frankfurt/M., 1980ff

Einzelausgaben:

Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes: Bonn 1923

Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus: Bonn, 2. Aufl. 1972

Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie: Berlin, New York, 3., unveränderte Aufl. 1975

Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes: Frankfurt/M., 1974

Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie: Frankfurt/M., 1974

Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie: Frankfurt/M., 1976

Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge: Frankfurt/M., 1979

Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Günter Dux: Frankfurt/M., 1970

Philosophie in Selbstdarstellungen I. Herausgegeben von Ludwig Pongratz: Hamburg 1975. Helmuth Plessner S. 269-307

Lexikonartikel (nicht in die Gesammelten Schriften aufgenommen):

Anthropologie, philosophisch: in: Evangelisches Kirchenlexikon I, S. 138f.: Göttingen 1956

Historismus: in: Evangelisches Kirchenlexikon II, S. 176: Göttingen 1956

Anthropologie, philosophisch: in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft I, Sp. 410-414: Tübingen, 3. Aufl. 1957

b) Andere verwendete Literatur

Apel, Karl-Otto: Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte). In: Archiv für Begriffsgeschichte (hrsg. von Erich Rothacker), Bd. I: Bonn 1955, S. 142-199

ders.: Transformation der Philosophie, 2 Bde.: Frankfurt/M., 1976

Asemissen, Hermann Ulrich: Helmuth Plessner. Die exzentrische Position des Menschen. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II (hrsg. von Josef Speck): Göttingen 1973, S. 146-180

Beer, Reiner: Plessners philosophische Anthropologie. Eine Problemskizze. In: Philosophische Perspektiven 1972 (4), S. 173-182

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner: Frankfurt/M., 1981

Brecht, Bertolt: Die Gedichte in einem Band (hrsg. vom Suhrkamp Verlag): Frankfurt/M., 1981

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897: Halle/Saale 1923

Buber, Martin: Werke. Erster Band: Schriften zur Philosophie: München und Heidelberg 1962

Buytendijk, F. J. J.: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung. Als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise: Berlin, Heidelberg, New York 1956

Diemer, Alwin: Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie: Meisenheim am Glan, 2. verbesserte Aufl. 1965

Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften (verschiedene Herausgeber): verschiedene Erscheinungsorte, 1922ff

Dux, Günter: Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt. Nachwort zu Helmuth Plessner: Philosophische Anthropologie: Frankfurt/M., 1982

ders.: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte: Frankfurt/M., 1982

Eley, Lothar: Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls (Phaenomenologica 10): Den Haag 1962

Ehrlich, Walter: Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode: Halle/Saale 1923

Fahrenbach, Helmut: Heidegger und das Problem einer 'philosophischen' Anthropologie. In: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag (hrsg. von Vittorio Klostermann): Frankfurt/M., 1970, S. 97-131

Fink, Eugen: Studien zur Phänomenologie 1930-1939 (Phaenomenologica 21): Den Den Haag 1966

ders.: Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie. In: ders.: Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze (hrsg. von Franz-Anton Schwarz): Freiburg, München 1976, S. 7-44

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik: Tübingen, 4. Aufl. 1975

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt: Wiesbaden. 12. Aufl. 1978

ders.: Anthropologische Forschung: Reinbek bei Hamburg 1980

Grathoff, Richard: Grenze und Übergang: Frage nach den Bestimmungen einer cartesianischen Sozialwissenschaft. In: Sachlichkeit. Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Helmuth Plessner (hrsg. von Günter Dux und Thomas Luckmann): Opladen 1974. S. 223-241

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse: Frankfurt/M., 5. Aufl. 1979

ders.: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I: Methode und Wissenschaft, Lebenwelt und Geschichte (hrsg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl): Tübingen 1970. S. 73-103

Hammer, Felix: Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners: Bonn 1967

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5 u. 6): Frankfurt/M., 1981

Heidegger, Martin: Sein und Zeit: Tübingen, 15. Aufl. 1979

ders.: Kant und das Problem der Metaphysik: Frankfurt/M., 4. erweiterte Aufl. 1973

ders.: Kants These über das Sein. In: ders.: Wegmarken: Frankfurt/M., 1967, S. 273-307

Herrigel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschießens: München-Planegg, 6. Aufl. 1956

Humboldt, Wilhelm von: Schriften zur Sprache (hrsg. von Michael Böhler): Stuttgart 1973

ders.: Sprachphilosophie (Werke in fünf Bänden, Bd. III, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel): Darmstadt, 5. Aufl. 1979

Husserl, Edmund: Gesammelte Werke (Husserliana). Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv: Den Haag 1950ff

ders.: Philosophie als strenge Wissenschaft (Erste deutsche Buchausgabe. Hrsg. von Wilhelm Szilasi): Frankfurt/M., 1981

Johach, Helmut: Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey (Studien zur Wissenschaftstheorie Bd. 8, hrsg. von Alwin Diemer): Meisenheim am Glan 1974

Kant, Immanuel: Werkausgabe (hrsg. von Wilhelm Weischedel): Frankfurt/M., 1968

Katsube, Kenzo: Wilhelm Diltheys Methode der Lebensphilosophie (Philosophische Studien, hrsg. von dem Philosophischen Institut der Universität Hiroschima, I. Heft): Hiroschima 1931

Kern, Iso: Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica 16): Den Haag 1964

Kleist, Heinrich von: Über das Marionettentheater. In: Sämtliche Werke: München, o.J., S. 825-831

König, Josef: Der Begriff der Intuition: Halle/Saale 1926

Krausser, Peter: Kritik der endlichen Vernunft. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie: Frankfurt/M., 1968

Kreis, Friedrich: Phänomenologie und Kritizismus (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 21, hrsg. von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert); Tübingen 1930

Krockow, Christian Graf von: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie unter Einschluß ihrer Grenzgebiete, hrsg. von Helmuth Plessner); Stuttgart 1958

Kröner, Franz: Die Anarchie der philosophischen Systeme; Leipzig 1929

Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen; Frankfurt/M., 2., revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Aufl. 1976

Landgrebe, Ludwig: Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie? In: Hermann Noack (Hrsg.): Husserl (Wege der Forschung, Bd. XL); Darmstadt 1973, S. 316-324

ders.: Philosophische Anthropologie - eine empirische Wissenschaft? In: ders.: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie; Hamburg 1982, S. 1-20

ders.: Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls. In: ders.: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie; Hamburg 1982, S. 21-37

Laotse: Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben. Übersetzt und mit einem Kommentar von Richard Wilhelm; Düsseldorf, Köln 1978

Lessing, Hans-Ulrich: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften; Freiburg, München 1984

Mager, Kurt: Philosophie als Funktion. Studien zu Diltheys Schrift 'Das Wesen der Philosophie' (Elementa Bd. 24); Würzburg und Amsterdam 1982

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung; Berlin 1966

Misch, Georg: Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften. In: Kant-Studien XXXI (1926), S. 536-548

ders.: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl; Leipzig, Berlin 1931

ders.: Vorbericht (zu Band V der Gesammelten Schriften Wilhelm Diltheys); Stuttgart, Göttingen, 4. Aufl. 1959; S. VII-CXVII

Oesterreicher-Mollwo: Reflexion und Rolle. Eine Entwicklung der beiden Begriffe aus der Philosophie Helmuth Plessners im Vergleich mit dem philosophischen Ansatz des frühen Arnold Gehlen; Diss. Tübingen 1972

Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert; Freiburg, München 1984

ders. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart; Freiburg, München 1985

Oshima, Yoshiko: Zen - anders denken? Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger; Heidelberg 1985

Plügge, Herbert: Der Mensch und sein Leib; Tübingen 1967

ders.: Vom Spielraum des Leibes; Salzburg 1970

Racek, Alfred: Philosophie der Grenze. Ein Entwurf; Wien 1983

Ricoeur, Paul: Husserl und der Sinn der Geschichte. In: Hermann Noack (Hrsg.): Husserl (Wege der Forschung, Bd. XL); Darmstadt 1973, S. 231-276

Riedel, Manfred: Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. In: Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte (hrsg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl); Tübingen 1970, S. 233-255

Rodi, Frithjof: Conditio humana. Zu der gleichnamigen Schrift von Helmuth Plessner und zur Neuauflage seines Buches: 'Die Stufen des Organischen und der Mensch'. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 19 (1965), S. 703-711

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos; Bern, 9. Aufl. 1978

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über die Construktion in der Philosophie. In: Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter (Münchener Jubiläumsdruck), 1927, Nachdruck 1958. Dritter Hauptband, S. 545-560

Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt; Pfullingen 1972

Schiller, Friedrich: Über Anmut und Würde. In: Schillers Werke (Insel Verlag). Vierter Band; Frankfurt/M., 1966, S. 141-192

Seebohm, Thomas: Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 24); Bonn 1962

Straus, Erwin: Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie; Berlin, Göttingen, Heidelberg, 2. vermehrte Aufl. 1956

Uexküll, Jakob von: Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von Thure von Uexküll; Frankfurt/M., Berlin, Wien 1980

Weizsäcker, Viktor von: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen; Stuttgart, 4. Aufl. 1950

Wilhelm, Richard: Laotse und der Taoismus; Stuttgart 1984

Wyss, Dieter: Helmuth Plessner. In: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. I: Die europäische Tradition. Tendenzen - Schulen - Entwicklungslinien (hrsg. von Heinrich Balmer); ohne Orts- und Jahresangabe, S. 481-487

Lebens- und Bildungsgang

Am 11. April 1953 wurde ich in Leopoldshafen (Kreis Karlsruhe) als Sohn von Karl Breun und seiner Ehefrau Gertrud geboren. Hier besuchte ich von 1960-64 die Volksschule und wechselte danach auf das Goethe-Gymnasium in Karlsruhe, wo ich 1972 das Abitur ablegte. Ab 1973 studierte ich an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe und schloß 1977 mit der ersten Dienstprüfung für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen ab. Von 1977 bis 1979 unterrichtete ich an der Schrotenschule, einer Grundschule, in Tuttlingen. Hier absolvierte ich im Herbst 1978 die Zweite Dienstprüfung für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen.

Während meines Studiums an der Pädagogischen Hochschule war das Interesse für Philosophie wach geworden. Deshalb nahm ich im Sommersemester 1979 an der Universität Tübingen das Studium der Philosophie und der Erziehungswissenschaft (mit dem Schwerpunkt Erwachsenenbildung) auf und legte im Juli 1984 die Magisterprüfung in diesen beiden Fächern ab.